GRAMSCI Y EL ESTADO

HACIA UNA TEORIA MATERIALISTA DE LA FILOSOFIA

por

CHRISTINE BUCI-GLUCKSMANN



Traducción de
JUAN CARLOS GARAVAGLIA

C



siglo veintiuno editores, sa
CERRO DEL AGUA 248, MEXICO 20, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
C/PLAZA 5, MADRID 33, ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa

siglo veintiuno de colombia, ltda
AV 3a. 17-73 PRIMER PISO BOGOTA, D.E. COLOMBIA

Primera edición en español, febrero de 1978

Primera edición en francés, 1975

Título original: *Gramsci et l'État. Pour une théorie matérialiste de la philosophie*

Printed and made in Spain
Impreso y hecho en España

ISBN: 84-323-0295-3

Depósito legal: M. 1.324 - 1978

Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Martínez Paje, 5. Madrid-29

Dedico este libro a todos mis amigos y camaradas del Chile en lucha. A todos aquellos que han llevado adelante esa lucha ayer y hoy.

INDICE

PRIMERA PARTE

EL ESTADO COMO PROBLEMA TEORICO

SEGUNDA PARTE

ESTADO Y HEGEMONIA ANTES DE LOS *CUADERNOS DE LA CARCEL*

I

PRACTICA Y TEORIA DEL ESTADO (1916-1921): ESTADO, REVOLUCION E IMPERIALISMO

II

EL CONCEPTO DE HEGEMONIA ANTES DE LOS *CUADERNOS DE LA CARCEL*

TERCERA PARTE

EL ESTADO COMO PROBLEMA ESTRATEGICO: GRAMSCI Y LA INTERNACIONAL

CUARTA PARTE

GUERRA DE POSICION Y FASCISMO DEL ESTADO LIBERAL AL ESTADO FASCISTA

QUINTA PARTE

LA REFUNDACION DE LA FILOSOFIA MARXISTA. HACIA UNA TEORIA MATERIALISTA DE LA FILOSOFIA

Abril de 1937
Tiempos de desgracia

Mi miedo es una debilidad que me concierne solamente a mí; mi muerte concierne a todos.

Me-Ti

Murió demasiado temprano. De qué habilidad se valía para procurarse una parte de los libros donde la humanidad había almacenado su experiencia... Estaba mal alimentado e incluso este escaso alimento no era fácil de encontrar. ¡Qué dificultades debió pasar para relacionarse con aquellos a quienes quería ayudar y cuyo apoyo le era indispensable! Se le persiguió; entre aquéllos y él se colocaron países enteros: la mitad de Europa.
Pensaba en las cabezas ajenas y en la suya pensaban otros aparte de él. Este es el verdadero pensamiento.

BERTOLT BRECHT

ADVERTENCIA

Para las citas de los textos de Gramsci se ha optado por mantener las referencias a las ediciones italianas, tal y como aparecen en la versión italiana de esta obra publicada por Editori Riuniti (Roma, 1976). Se utilizan las siguientes abreviaturas:

SG: Scritti giovanili (1914-1918), Turín, Einaudi, 1958.
ON: L'Ordine Nuovo (1919-1920), Turín, Einaudi, 1954.
SF: Socialismo e fascismo. L'Ordine Nuovo (1921-1922), Turín, Einaudi, 1966.
CPC: La costruzione del partito comunista (1923-1926), Turín, Einaudi, 1971.
LC: Lettere dal carcere, Turín, Einaudi, 1966.
I: Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura, Roma, Riuniti, 1971.
LVN: Letteratura e vita nazionale, Roma, Riuniti, 1971.
M: Note sul machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno, Roma, Riuniti, 1971.
MS: Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce, Roma, Riuniti, 1971.
PP: Passato e presente, Roma, Riuniti, 1971.
R: Il Risorgimento, Roma, Riuniti, 1971.
SP: Scritti politici, Roma, Riuniti, 1971.

Para los textos citados a partir de la edición crítica de los *Quaderni del carcere* (a cargo de Valentino Gerratana, Turín, Einaudi, 1975), se utilizan abreviaturas del tipo siguiente: *Q 1*, 1 (cuaderno 1, nota 1).

La edición tradicional (temática) de los *Quaderni* ha sido traducida en Argentina:

El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce, Buenos Aires, Lautaro, 1958. Traducción de Isidoro Flambaun y prólogo de Héctor P. Agosti (reeditado por Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1971).

Los intelectuales y la organización de la cultura, Buenos Aires, Lautaro, 1960. Traducción de Raúl Sciarreta (reeditado por Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1972).
Literatura y vida nacional, Buenos Aires, Lautaro, 1961. Traducción de José M. Aricó y prólogo de Héctor P. Agosti.
Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno, Buenos Aires, Lautaro, 1962. Traducción y prólogo de José M. Aricó (reeditado por Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1972).
Pasado y presente, Buenos Aires, Granica, 1974. Traducción de Manlio Macri.
El Risorgimento, Buenos Aires, Granica, 1974. Traducción de Manlio Macri.

Una selección de las *Lettere dal carcere* ha aparecido en España con el título de *Cartas desde la cárcel* (Madrid, Edicusa, 1975; traducción de María Esther Benítez); la edición de Lautaro (Buenos Aires, 1950; traducción de Gabriela Moner y prólogo de Gregorio Bermann) es menos accesible.

Existen además numerosas antologías de escritos de Gramsci, entre ellas la preparada por Manuel Sacristán (Madrid, Siglo XXI, 1970) y las tres selecciones de los *Quaderni* realizadas por Jordi Solé Tura:

Cultura y literatura, Barcelona, Península, 1967.
Introducción a la filosofía de la praxis, Barcelona, Península, 1970.
La política y el Estado moderno, Barcelona, Península, 1971.

PROLOGO A LA EDICION ESPAÑOLA

Todo libro tiene una historia. También esta lectura teórica y política de Gramsci, realizada en 1973-74 y traducida ahora al castellano. Esta historia fue la de una contradicción vivida política y existencialmente antes de ser pensada teóricamente. Una contradicción que concernía precisamente a la cuestión del Estado.

Durante esos años 1973-74 tuvieron lugar los primeros desarrollos de la dinámica unitaria de la izquierda en Francia, tras la firma del Programa Común de gobierno (1972). Al lado de las luchas obreras (huelgas, ocupaciones de fábricas, luchas contra los ataques a las libertades sindicales...) proseguían las nuevas formas de luchas democráticas y anticapitalistas (movimiento de la juventud escolarizada, movimiento estudiantil, el tan decisivo movimiento de las mujeres...), las que habían sacudido el conjunto de la vieja superestructura ideológica y cultural francesa, todo lo que Gramsci llamaba «aparatos de hegemonía». En suma, mayo del 68 había sido nuestro «ensayo general», el primer gran enfrentamiento de clases en las condiciones nuevas de un capitalismo desarrollado, cada vez más dominado por un Estado «explotador colectivo». La cuestión del gobierno de izquierda y, más ampliamente, del poder de Estado, se planteaba ahora en términos políticos concretos y relativamente nuevos. Pero en este mismo año 1973, en el momento en que cristalizaban esas esperanzas, el imperialismo norteamericano y las fuerzas reaccionarias chilenas ahogaban en violencia y sangre una de las primeras experiencias de transición democrática y pluralista del movimiento obrero internacional. Por haber conocido el Chile de Unidad Popular durante un anterior viaje periodístico, por haber vivido entre los mineros del cobre en el norte y entre los indios y campesinos del sur, yo podía medir la amplitud de la represión y la violencia infligidas a todo un pueblo. Me encontraba inmersa en esa especie de tensión política contradictoria que Gramsci había convertido en su consigna en la época de L'Ordine Nuovo: *«pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad». Cierto que, como toda*

la izquierda señaló y yo reconozco, Chile no era Francia. Pero la cuestión estratégica planteada por la Unidad Popular —cómo conquistar el poder de Estado, cómo transformar las relaciones de producción, manteniendo y ampliando el proceso democrático, las libertades, a partir de una parte del poder— ¿estaba tan alejada de nuestros problemas? Más aún: ¿habría sido posible la victoria sangrienta del ejército y de Pinochet sin las brechas sociopolíticas abiertas pero no resueltas por la Unidad Popular en el Estado, en sus aparatos coercitivos e ideológicos, en las clases medias? Me venía entonces a la memoria otra reflexión, las observaciones críticas y autocríticas de Gramsci tras la derrota de la clase obrera italiana frente al fascismo. Esas observaciones que dieron origen al trabajo y a las tesis de la cárcel: «En política el error procede de una comprensión inexacta del Estado en su sentido pleno: dictadura + hegemonía».

Volver a Gramsci era explorar las razones de tal contradicción, pensarla teóricamente, confrontarla con la historia del movimiento obrero para encontrar instrumentos teóricos nuevos y puntos de referencia históricos y políticos precisos para el presente. En la misma medida en que Gramsci había convertido en objeto de su investigación la «resistencia del aparato de Estado» en un período de crisis económica y crisis de hegemonía, y más ampliamente la exploración de las estructuras de poder propias del capitalismo desarrollado. En el momento del gran giro sectario de la III Internacional, en los años 30, había realizado a contracorriente *toda una reflexión sobre las características específicas de la revolución en Occidente, que cuestionaba parcialmente la universalidad del modelo estratégico de Octubre de 1917.*

Después de 1973, las caídas de las dictaduras en Portugal, en Grecia, en España —pese a sus desigualdades y diferenciaciones—, los desarrollos de la crisis mundial del capitalismo (con sus efectos: triunfos de la lucha antiimperialista, profundización de la estrategia de transición democrática al socialismo, estrategia del compromiso histórico del PCI y XXII Congreso del PCF), la necesidad incesantemente renovada de una crítica política y marxista del estalinismo capaz de comprender sus resurgimientos y supervivencias en la URSS y en los países del Este, todo ello me ha confirmado la misma certeza: Gramsci es actualmente uno de los instrumentos teóricos y políticos más preciosos para el análisis marxista y el combate democrático de clase. Por supuesto, no se trata de transformar su pensamiento cortante, irónico, antidogmático, en un «gramscismo ideologiza-

do», en una receta política para el presente. Sino que con Gramsci —y no sólo con él— se trata más bien de reapropiarnos, de refundar la teoría marxista sobre una base antiestaliniana y aestaliniana. De emprender un análisis del poder, de las formas históricamente diferenciadas de la hegemonía en nuestras propias sociedades.

Es cierto que en 1973-74 no parecía obvio volver a Gramsci a partir del Estado, leer a Gramsci como político y teórico del Estado. Para algunos, Gramsci representaba ante todo una especie de alternativa occidental a un marxismo demasiado economicista y, sobre todo, demasiado leninista: de ahí el privilegio del que ha gozado un enfoque —pese a todo útil— de Gramsci como teórico de los intelectuales, como dialéctico de la unidad de la infraestructura y la superestructura en un «bloque histórico».

Al abordar a Gramsci a partir del Estado y de su práctica política, he querido realizar un desplazamiento *de este terreno interpretativo, resituar de una manera mucho más exhaustiva y más profunda la significación de los* Quaderni *dentro del marco del marxismo internacional de la época*[1]*. Tanto la cuestión de los intelectuales (la extensión del concepto al conjunto de los intelectuales como masa), como la de la revolución cultural y la construcción de un nuevo bloque histórico de y para el socialismo, presuponen una verdadera reformulación de la cuestión del Estado, de sus articulaciones con la sociedad, con las clases, con los aparatos de hegemonía. Desde esta óptica, la reinterpretación gramsciana del socialismo como fase histórica transitoria de larga duración, como problemática de la extinción del Estado —en las antípodas de todo fetichismo burocrático del Estado—, guarda todo su potencial crítico. Constituye todavía uno de los mejores antídotos contra todas las desviaciones teóricas (economicistas) y todos los crímenes prácticos del estalinismo. Siempre que se precise que, también aquí, la cuestión decisiva sigue siendo la del Estado. Más exactamente la del abandono estaliniano de la dictadura del proletariado como democracia* de nuevo tipo *(soviets) en favor de un «partido-Estado» burocrático-administrativo, cuando no policíaco, que*

[1] Sobre las relaciones entre la cuestión de los intelectuales y los problemas del Estado, véase la primera parte de esta obra. Sobre la discusión de los trabajos sobre el «bloque histórico» —entre ellos el libro de H. Portelli, *Gramsci et le bloc historique* (París, PUF, 1972; trad. cast., *Gramsci y el bloque histórico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973)—, véase la tercera parte, cap. 5 y 6.

no tiene nada que ver con los fines del comunismo[2]. *Quiero decir que el reforzamiento estaliniano del Estado condujo a la ruptura de toda dialéctica masas/Estado, economía/política, y por tanto de toda dialéctica* institucional *real capaz de permitir la expresión de las contradicciones en la construcción del socialismo. Frente a este aplastamiento de la democracia, actualmente debemos reflexionar, a partir de nuestras propias condiciones históricas y nacionales, sobre todas las implicaciones estatales y antiestatales de un «socialismo en libertad».*

En relación con esta cuestión del Estado, Gramsci, encarcelado desde 1926 por un Estado fascista que quería «impedir que su cerebro funcionase», ocupa una posición muy específica, trágicamente privilegiada. Luchando día tras día por su propia supervivencia, por su propio trabajo, en una situación que todos los presos políticos del mundo conocen, realizará su trabajo de la cárcel a partir del cambio del cuadro estratégico en 1928-1930. En el momento en que la III Internacional veía en la crisis del capitalismo un factor revolucionario entre las masas, las condiciones para un paso directo *del fascismo a un Estado obrero y campesino (táctica de «clase contra clase», conversión de la socialdemocracia en «socialfascismo»), Gramsci, políticamente en desacuerdo, reflexiona sobre las condiciones de una fase* de transición, democrática y unitaria, *necesaria para desagregar el fascismo como «Estado reaccionario de masas», según la expresión de P. Togliatti. En este sentido, muchas cosas le separan ya de Lenin: el fracaso de la revolución en Occidente (desde 1923), el afianzamiento del fascismo como Estado, la gran crisis de 1929 y la reorganización capitalista «desde arriba», con los nuevos modos de control autoritario y represivo de las masas ligados a la penetración del Estado en el conjunto de la sociedad y la economía. Sin hablar del desarrollo del Estado estaliniano y de la modificación de las relaciones entre «Oriente» y «Occidente». Ya desde 1926, en su correspondencia con Togliatti, Gramsci relacionaba ciertos aspectos de la «revolución en Occidente» con la evolución interna del grupo dirigente soviético y con la capacidad de la URSS para «construir el socialismo»: «Hoy, es decir, nueve años después de Octubre de 1917, no es la toma del poder por los bolcheviques lo que puede revolucionar a las masas en Occidente, porque se trata de una situación que ya ha sucedido y ya ha producido sus efectos; lo que hoy tiene un impacto ideológico y político es la convic-*

[2] He tenido ocasión de abordar esta cuestión en mi artículo «Sur la critique de gauche du stalinisme» (*Dialectiques*, 15-16, 1976, número dedicado a Althusser).

ción (si existe) de que el proletariado, una vez en el poder, puede construir *el socialismo»* [3].

De este cambio del cuadro estratégico, Gramsci deducirá que el modelo *de revolución frontal violenta, de hundimiento del Estado en un doble poder —el modelo de 1917, lo que él llama «guerra de movimiento»—, es ya inadecuado para la estructura de los países capitalistas desarrollados y para su Estado. Mucho antes de la estrategia frentista de 1935, se verá conducido a explorar esta nueva forma de estrategia* ofensiva *de la revolución en Occidente: «guerra de posición», estrategia de la hegemonía. La reformulación de la cuestión del Estado y de la cuestión nacional (estructura de un bloque de clases, lengua, relación intelectuales-pueblo), lo que he propuesto teorizar como* problemática de la ampliación del Estado *(véase la primera parte de esta obra), será consecuencia de un enfoque nuevo de la práctica política, en los países capitalistas desarrollados y fuera de ellos. La revaloración gramsciana de lo social y de sus nuevas formas de lucha (luchas en el conjunto de los «aparatos de hegemonía»: desde la fábrica al aparato escolar o la Iglesia), amplía considerablemente el mismo campo de la política, modifica sus límites. Desde el momento en que el Estado ya no se limita tan sólo a la esfera del gobierno y de la dominación (lo que Gramsci llama Estado en sentido restringido), sino que se apoya en los diferentes aparatos de hegemonía de la sociedad civil y política, toda crisis del Estado toma también la forma de una crisis de estos aparatos, e inversamente toda lucha de masas en estos aparatos (por ejemplo, las luchas estudiantiles, las luchas de las fuerzas de la cultura, las luchas de las mujeres en el aparato social y familiar) se convierte en un aspecto de la lucha política en su conjunto.*

Si la tradición marxista ha hecho siempre hincapié de forma privilegiada en las formas de dominación, *Gramsci saca a la luz el papel decisivo y complementario de las* formas de dirección *en el conjunto de la vida social (económica, política, cultural...). Pues sobre todo es preciso no caer en las trampas de las palabras: la hegemonía no se identifica en absoluto con la fuerza. La hegemonía de una clase en un proceso histórico* no se impone: se conquista *mediante una política de alianzas que abre una perspectiva nacional al conjunto de la sociedad, haciéndole «avanzar». Y esta conquista, esta práctica expansiva de nuevas relaciones entre los partidos, los sindicatos, las instituciones democráticas de base y las ma-*

[3] *CPC*, p. 136.

sas, constituye una nueva práctica de la política y de la teoría, previa a la transformación de los Estados autoritarios/dictatoriales o a la conquista del Estado.

Por ello —y el lector en castellano podrá verlo a lo largo del libro—, no se puede separar, como tantos autores lo hacen, al Gramsci político *anterior a la cárcel (el que ha dirigido el movimiento de los consejos de fábrica, el que ha conocido a Lenin y a los dirigentes bolcheviques durante su estancia en Moscú como representante de la III Internacional, el que ha llevado la lucha antifascista como secretario del Partido Comunista de Italia) del Gramsci* pensador *de la cárcel. Su propio pensamiento político no se ha elaborado desde el* exterior *del movimiento obrero (según la vieja tesis de Kautsky), sino en su* interior. *La reflexión crítica sobre los triunfos y las derrotas del movimiento obrero, el permanente ajuste de la teoría y la experiencia histórica, todo converge hacia un mismo fin: hacer a las masas protagonistas de su propia liberación. Lo que es tanto como decir que la recuperación gramsciana de Lenin no tiene nada que ver con la simple* aplicación *de un modelo: se trata, antes bien, de relaciones de* traducción/desarrollo/superación. *Es cierto que Gramsci parte de un concepto de hegemonía de origen leninista, y muy ligado a la dialéctica hegemonía/dictadura del proletariado. Pero en su crítica del economicismo lo reformula, lo enriquece, le otorga* nuevas funciones: *la exploración de una nueva estrategia de la revolución.*

En este sentido, todo el trabajo de prisión sobre la construcción de una nueva hegemonía de la clase obrera y de sus aliados en aquella época (campesinos e intelectuales como masa), frente al fascismo y en el marco de la guerra de posición que cerca y mina «las posiciones» de la clase dominante en la sociedad y en el Estado, se enraíza en la experiencia histórica de los consejos de fábrica de 1919-1920 (véase nuestra segunda parte). Verdadero instrumento de construcción orgánica de una clase a partir de la fábrica, la experiencia turinesa —pese a su carácter limitado— supone una ruptura con la doble tradición histórica del movimiento obrero italiano de la época: tradición economicista del sindicalismo tradicional y tradición estrechamente «politicista», de dirigismo y parlamentarismo, del partido socialista. Formas de democracia de base, de democracia obrera, los consejos eran el punto de partida de un movimiento sociopolítico unitario que reunificaba lo económico y lo político, la producción y la cultura, a partir de la fábrica y la unidad de la clase (práctica de los delegados, por ejemplo). Tal experiencia consejista constituye todavía un punto de refe-

rencia: tanto la clase obrera italiana en 1968-69 como la original experiencia de las Comisiones Obreras españolas a partir de 1962 se remiten a ella. Como señala Nicolás Sartorius, a diferencia de los sindicatos tradicionales, «los consejos se presentan como una ruptura de los estrechos modelos "economicistas" de aquéllos; afirman su carácter sociopolítico sin abandonar la base reivindicativa» [4]. *Por lo demás, frente al encuadramiento corporativista-sindical del Estado fascista italiano, frente a una división del trabajo acrecentada por el taylorismo y por mecanismos de «racionalización» capitalista del trabajo tales como el «fordismo» (lo que Gramsci analiza como «americanismo»), el mismo Gramsci volverá sobre esta experiencia de «socialización de la política» de los años veinte. ¿No escribe acaso en los* Quaderni *que el movimiento de los consejos constituía «una nueva forma de americanismo aceptado por las masas obreras»* [5], *en la medida en que se planteaba el cambiar las relaciones de la clase obrera con la producción y la sociedad, estableciendo formas de control desde la fábrica?*

La construcción de una hegemonía no es separable, por tanto, de la clase, las capas sociales, las instituciones y las formas de lucha que la permiten. Servirse del poder de Estado, de sus aparatos coercitivos e ideológicos, para reprimir, controlar y desagregar a las masas —como lo hacen todos los estados militares y dictatoriales—, es sin duda dominar, *pero no* dirigir *en el sentido gramsciano del término. La dirección (hegemonía), política o cultural, requiere algo radicalmente diferente: la actividad de las masas (el consentimiento* activo*) y no su pasividad, su autoorganización y no su autodestrucción/dominación. Este es el precio y la condición de la democracia real: suscitar formas de democracia de masas, tanto representativa como «de base»* [6].

Por ello, la práctica de la hegemonía se opone a todo proceso de «revolución pasiva», de «revolución-restauración», pro-

---

[4] N. Sartorius, «Riflessioni introduttive», en M. Calamai, *Storia del movimento operaio spagnolo dal 1960 al 1975* (Bari, De Donato, 1975). Sobre las relaciones entre Comisiones Obreras, los consejos y los sindicatos tradicionales, véanse pp. 30 *ss.*

[5] *Q 22, 2.*

[6] Sobre esta dialéctica de la democracia y sus relaciones con la teoría marxista del Estado, véase la polémica sobre el Estado desarrollada en Italia en torno a *Mondoperaio.* (*El marxismo y el Estado,* Barcelona, Avance, 1977). Remito especialmente a la intervención de Pietro Ingrao: «¿Democracia burguesa o estalinismo? No: democracia de masas.» Véase igualmente *La crise de l'État,* obra colectiva bajo la dirección de N. Poulantzas (París, PUF, 1976).

cesos que conducen siempre a una «dictadura sin hegemonía». Actualmente conviene sin duda insistir con más claridad en este concepto histórico-político de Gramsci, si es cierto que la «ruptura democrática» con un régimen dictatorial, o la «transición democrática» del eurocomunismo, deben ser «antirrevoluciones pasivas» [7]. Recubriendo procesos históricos bastante diversificados (el Risorgimento italiano, el fascismo, el americanismo y, más ampliamente, los procesos reformistas-conservadores), la noción de revolución pasiva, como «principio general de ciencia y arte políticos», presenta siempre dos caracteres principales. En vez de resolver sus tareas históricas de dirección de la sociedad desarrollando la iniciativa de las masas, una clàse puede apoyarse en el Estado, en su aparato administrativo-policíaco. En este caso, el Estado sustituye poco a poco a la clase y le proporciona su propio aparato de dominación: «la dirección política se convierte en un aspecto de la dominación». La unidad del bloque en el poder es entonces «de tipo militar, burocrático, policíaco». Resultado: las masas son «una massa di manovra», y sus organizaciones de clase son decapitadas, absorbidas o declaradas ilegales. La hegemonía desarrollada a partir del Estado (en el sentido del «Estado ampliado» al conjunto de las superestructuras) se reduce a una práctica instrumental de la base de masa del Estado: un instrumento de control autoritario.

Pero esto no es todo. La «revolución pasiva» expresa igualmente una cierta capacidad de las relaciones de producción capitalistas para adaptarse a los nuevos desarrollos de las fuerzas productivas, en una situación de crisis que ve al movimiento obrero desarrollarse. Se trata, por consiguiente, de un proceso morfológico de tendencia conservadora, propio de períodos de transformaciones sociales. Para tomar un punto de referencia histórico, Gramsci subraya que el fascismo italiano ha intentado transformar la estructura económica «de manera reformista» introduciendo mediante el corporativismo «una forma económica media de carácter pasivo». Esta forma económica responde a una tentativa de «racionalización» capitalista («piano di produzione»), al desarrollo de un sector de Estado, de un capitalismo de Estado bajo la dirección de las clases dirigentes tradicionales. A lo que Gramsci llama «guerra de posición en el terreno económico».

---

[7] Sobre esta cuestión, que no puedo desarrollar en el marco de este prólogo, me permito remitir al lector a mi artículo «Eurocommunisme et problèmes de l'État (Gramsci en question)» (*Dialectiques*, 18-19, 1977).

Si, por consiguiente, Gramsci explora un nuevo concepto de «revolución en Occidente» carente de todo reformismo eurocéntrico, la guerra de posición como nueva práctica de la hegemonía *y de la democracia, es necesario precisar que existen* dos formas de guerra de posición. *La de las clases dirigentes tradicionales, que quiere* mantener *los conflictos sociopolíticos dentro del marco de las relaciones existentes, aunque sea al precio de modificaciones políticas más o menos importantes, en todo caso «reformistas». Y la del movimiento obrero, que debe desarrollar el combate por las libertades democráticas y la dialéctica democrática de clase* de abajo a arriba, *para transformar las relaciones sociopolíticas existentes. Estas dos estrategias, dentro de una fase de crisis y de transformación, son disimétricas a partir del momento en que capitalismo y democracia llegan a ser históricamente contradictorios.*

¿No coincide tal conflicto de «guerras de posición» con la morfología de la transición al socialismo? Desde esta óptica, la crítica gramsciana de toda concepción instrumental *del Estado, concepción común al estalinismo y la socialdemocracia (el Estado como puro «instrumento» de dominación o el Estado como «instrumento» más o menos neutro, que es posible utilizar desde el interior cambiando ciertos equipos dirigentes, pero sin modificar su materialidad de clase), la búsqueda de una concepción amplia del Estado como condición de una nueva vía al socialismo, diferente de la de 1917, definirían los puntos nodales de la actualidad de Gramsci. Su retraducción de la ciencia leninista del proletariado en* teoría de la transición.

A condición de que saquemos algunas conclusiones para nuestro presente. Hoy la lucha por la hegemonía y la lucha por la democracia son inseparables. Por ello la democracia rebasa el modelo liberal clásico, toma la forma de una antirrevolución pasiva, *es decir, de una dialéctica nueva entre democracia representativa y democracia de base, capaz de transformar las relaciones capitalistas existentes y el Estado.*

Marzo de 1977

ACLARACIONES (PARA UNA LECTURA TEORICO-POLITICA DE GRAMSCI)

I

La multiplicación reciente de las obras dedicadas a Gramsci en Francia y los intereses políticos puestos en juego exigen, desde el comienzo, que precisemos nuestro punto de vista. No se trata de hacer una «introducción» al conjunto de su obra, ni de realizar una «interpretación» interna a los textos, un comentario que conduciría, en el mejor de los casos, a hacer de Gramsci «una gran intelectual». Se trata más bien de hacer una *lectura teórico-política* de los *Quaderni del carcere* en relación con la práctica política militante de los años 1914-1926, partiendo de un punto estratégico: el Estado.

Athos Lisa, en sus *Memorie* [1], recuerda que Gramsci «no se planteaba jamás problemas abstractos, separados y aislados de la vida de los hombres». Esta capacidad para establecer una relación crítica y dialéctica entre la teoría y la práctica, y una cierta desconfianza contra todo intelectualismo pedante, no deben hacernos caer en falsas ilusiones. Si la política es «la unidad de la vida de Gramsci», exige sin embargo el máximo posible de conocimientos históricos, filosóficos, científicos, culturales y tiene poco que ver con un pragmatismo miope o un empirismo corto de vista. Aquel a quien Riboldi en la cárcel llamaba «una biblioteca ambulante» es el mismo que en 1920, en las fábricas ocupadas, discutía durante horas con los obreros. El mismo que luchaba desde su juventud para que la clase

---

[1] Athos Lisa, *Memorie. In carcere con Gramsci,* introducción de Umberto Terracini, Milán, Feltrinelli, 1973, p. 77. El autor da cuenta fiel de las discusiones políticas mantenidas en la prisión de Turín a fines del año 1930. Se trata de un documento fundamental para conocer el pensamiento político de Gramsci en esa época. Esta discusión fue publicada por primera vez en *Rinascita,* semanario del partido comunista italiano, el 12 de diciembre de 1964, con una nota introductoria de F. Ferri. Las discusiones giraron alrededor de tres puntos principales: la cuestión de los intelectuales, el partido y la estrategia antifascista. Sobre su interpretación general y su impacto sobre su obra en la cárcel, véase nuestra parte tercera: el Estado como problema estratégico.

obrera adquiriese una formación filosófica y cultural: es decir, un instrumento de liberación.

Es así como, desde diciembre de 1917, en aquella ciudad de Turín «donde los proletarios quieren gobernar», Gramsci defendía, contra algunos dirigentes del partido socialista, la necesidad de una «asociación cultural» que se propusiera fines clasistas y completara de esa forma la acción económica y política. Porque «existen problemas filosóficos, religiosos, morales, que la acción política y económica presupone, sin que las organizaciones económicas y políticas puedan discutirlos con propiedad» [2]. En un vocabulario que todavía no ha roto con sus orígenes crocianos, animado por esta especie de tensión revolucionaria propia del joven Gramsci, agrega: «El socialismo es una visión global de la vida; una filosofía, una mística, una moral.» La formulación es por cierto insuficiente y está impregnada de idealismo, pero su orientación política es clara. Gramsci está abocado a la búsqueda de un marxismo revolucionario, de una filosofía que sea a la vez una política.

Pues la cultura, tal como él la concibe en esa época, no tiene nada que ver con un cierto saber enciclopédico que deja a los hombres desarmados y pasivos frente a los hechos: «Esta forma de cultura es verdaderamente nefasta, en especial para el proletariado» [3]. Totalmente opuesta a este intelectualismo «desinflado e incoloro», la verdadera cultura pasa por la trasformación de la realidad, por la «conquista de una consciencia superior, gracias a la cual cada uno alcanza a comprender su propio valor histórico, su función en la vida, sus derechos y sus obligaciones» [4].

Bajo la triple advocación de Novalis, Vico y la filosofía de la Ilustración, «esa magnífica revolución», la cultura tiende a identificarse con la crítica de la sociedad, de sus ideas y de sus modos de vida. ¿No es acaso «mediante la crítica de la civilización capitalista como se ha formado o se está formando la consciencia unitaria del proletariado»? [5]

Prestemos buenos oídos a este joven Gramsci para entender cómo un cierto idealismo, la reivindicación de una trasformación global de la sociedad, pudieron encontrar en el leninismo,

---

[2] *SP*, p. 92. Gramsci critica todas las formas existentes de cultura popular organizadas por el partido socialista, entre ellas las universidades populares.

[3] *Ibid.*, p. 18.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*, p. 20

en *su apropiación política y teórica progresiva,* el sello cualitativo a partir del cual será posible *una nueva práctica de la política,* rompiendo con la de la II Internacional. Pero escuchémoslo también desde otro punto de vista: pensar es un *comportamiento* de los hombres en relación a los hombres, un comportamiento que debe ser *justo.*

De esta primera lucha en el frente cultural, Gramsci espera ante todo la formación de la clase obrera, su «preparación ideológica de masas». Pero también la resolución de la cuestión de los intelectuales, que «representan un peso muerto en nuestro movimiento», faltos de «tareas específicas y adecuadas a sus capacidades». En el marco de esta «asociación cultural», el proletariado podría discutir de todo aquello que interesa al movimiento obrero, y los «intelectuales tradicionales» encontrar algo en lo cual «poner a prueba su intelectualismo, su capacidad de inteligir» [6].

Estamos en 1917, pero trece años más tarde, cuando Gramsci escriba en prisión sus grandes textos dedicados al partido y a los intelectuales (cuaderno 4, 1930-1932), no olvidará sus primeras motivaciones juveniles y todo el camino ya recorrido como dirigente comunista. El moderno Príncipe, el partido político de vanguardia, tiene entre otras funciones la de «ligar los intelectuales orgánicos de un sector y los intelectuales tradicionales» (*Q 4,* 49). Como lugar concreto de experimentación histórico-filosófica, es allí donde «el intelectual tradicional puede convertirse en orgánico, transformándose en un intelectual político» (*Q 4,* 49).

Comprender a Gramsci no es realizar sobre sí mismo la crítica de ese tipo de intelectual revolucionario que despertaba, según Brecht, la desconfianza del proletariado: «Aquel que sin estar sometido a una opresión intolerable *opta libremente* por aquello que le parece preferible, *elige* la revolución» [7]. Recorriendo un nuevo camino, los intelectuales deben tomar conciencia de su constitución sociopolítica, de su inserción real, contradictoria, en las relaciones sociales. A este precio pueden superar su propio aislamiento, ligarse a las masas y unificar, en su propia práctica intelectual y política, todo aquello que la sociedad de clases separa: la filosofía y la política, la cultura y las fuerzas progresistas y revolucionarias. Por tanto, «leer a Gramsci» es *adoptar un punto de vista* a partir del cual

---

[6] *Ibid.,* p. 92

[7] «Schriften zur Politik und Gesellschaft», en *Gessammelte Werke in 20 Bändem,* vol. 20.

su toma de posición política y el ritmo interior de su proceso de pensamiento se hacen inteligibles: el punto de vista de la lucha de clases en la política, pero también *en la teoría.* Entendemos por ello, para evitar equívocos, que un análisis de Gramsci dirigente político es inseparable de la recuperación de la dimensión específicamente teórica y filosófica de su pensamiento, y viceversa. Pero a este pensamiento hay que liberarlo de todas sus interpretaciones idealistas y asegurar las *condiciones previas* para que manifieste toda su dimensión revolucionaria y leninista.

Primera condición: sean cuales fueran las divergencias de Gramsci con Togliatti en 1926, con la Internacional en 1929 (después de su «viraje a la izquierda» tras el VI Congreso y el X Pleno, tesis del socialfascismo y de la lucha «clase contra clase»), su obra se inscribe de lleno en la historia del movimiento obrero, sin la cual es *ininteligible.* Insistamos: es ilusorio intentar separar a Gramsci de su época, de sus relaciones con Lenin, de su práctica política de comunista; ello nos conduce a una interpretación «de gabinete» de su pensamiento político. En la cárcel, Gramsci no dialoga solamente con Croce o Maquiavelo, sino también, y sin duda prioritariamente, con Lenin, Bujarin, Trotski, sin excluir el fragmento explícito consagrado a Stalin y todo aquello que se mantiene implícito. Es incluso a través de estos filtros teóricos, de estos puntos de apoyo más o menos conflictuales, como toma cuerpo un proyecto filosófico global: *la refundación de la filosofía del marxismo,* a partir de una vuelta a la revolución filosófica de Marx y de una *retraducción filosófica* de la práctica revolucionaria de Lenin. Digámoslo claramente: el análisis de Gramsci, «teórico de la revolución en Occidente», nos parece ligado a un trabajo minucioso y paciente que restituya a Gramsci en el contexto de la cultura marxista mundial de la época; ante todo, Lenin (y sobre este punto hay mucho que decir...), pero también Bujarin (que ha jugado un papel muy importante), Trotski, Rosa Luxemburgo y todos los debates internos de la II Internacional. Análisis preliminar para comprobar cuál es el aporte de Gramsci a la reflexión sobre los problemas de la «época estaliniana». Cualquier otro camino nos parece poco serio e inútil.

Segunda condición: los efectos de esta metodología en la interpretación *interna* de la obra de Gramsci. Aquí es necesario ser claro, romper con una serie de mitos, de aproximaciones, de errores perpetuamente repetidos.

Valentino Gerratana ha recalcado con razón el carácter *no evidente* del principio gramsciano de hegemonía[8], y últimamente numerosos investigadores han puesto en duda toda la periodización de su obra, es decir, un cierto corte arbitrario (pero políticamente significativo) entre los escritos y la práctica del período militante (hasta 1926) y los *Quaderni*[9]. Una lectura atenta que preste atención a las idas y vueltas, las rectificaciones, la profundización de conceptos, en función de la práctica política y de los problemas planteados por las diversas coyunturas históricas de la lucha de clases, convierte a esa periodización en *insostenible.*

Contrariamente a los numerosos estudios que ven todavía en *La quistione meridionale* el lugar de emergencia de la noción de hegemonía, podemos afirmar seriamente que este concepto, presente ya en *estado práctico* en la experiencia de *L'Ordine Nuovo,* se constituye teóricamente desde 1924. Ciertamente, en esa época es inseparable de la noción de dictadura del proletariado, de la concepción del partido, de sus relaciones con la clase obrera y las masas. También, hasta 1929 (*Q 1*), el concepto de hegemonía no se desdobla todavía de aquel otro, estratégico (y bastante oculto), de *aparato de hegemonía.* Como así mismo es cierto que Gramsci, en los *Quaderni,* pasará de un análisis de la hegemonía en términos de *constitución de clase* a un análisis de la hegemonía en términos de Estado: pues el Estado, en su sentido pleno, se define como «hegemonía revestida de coerción». Pero ¿no es acaso esto razón de más

---

[8] Véase su artículo «Al di qua e al di là di Gramsci», *Rinascita,* 28 de abril de 1972.

[9] El papel decisivo del «viraje» de los años 1923-1924 está en el centro del libro de Leonardo Paggi, *Antonio Gramsci e il moderno principe,* Roma, Riuniti, 1970. Desde esta óptica particularmente rica y fecunda, la separación entre los «escritos políticos» y los «cuadernos de la cárcel», con todo lo que ello presupone como interpretación de Gramsci, debe ser dejada de lado.

Acerca de esta «recuperación» del Gramsci *dirigente político,* véase el artículo de Paolo Spriano, «Gramsci dirigente politico», *Studi storici,* VIII, 1967, 2; la intervención de E. Ragionieri, «Gramsci e il dibattito teorico nel movimento operaio internazionale», en *Gramsci e la cultura contemporanea,* t. I, Roma, Riuniti, 1969, y finalmente, el libro de F. de Felice, *Serrati, Bordiga, Gramsci,* Bari, De Donato, 1971.

Para la crítica de algunos trabajos aparecidos en Francia (Piotte y Portelli), que adoptan más o menos esta periodización, véase el libro de Auciello, *Socialismo ed egemonia in Gramsci e Togliatti,* Bari, De Donato, 1974, pp. 59 *ss.* En esta obra se encontrarán muchas precisiones importantes en lo que concierne a Gramsci como «teórico de la revolución en Occidente», algunas de las cuales se solapan con nuestro propósito (particularmente en el capítulo «Società e Stato»).

para reconstruir estas perpetuas reestructuraciones y sus consecuencias políticas de 1919 a 1935?

E incluso esta periodización es todavía menos sostenible si nos interrogamos un poco sobre la «prehistoria» del concepto de hegemonía. Contrariamente a lo que insinúan análisis un poco ligeros, esta noción es corriente en todo el marxismo de la III Internacional. Se la encuentra con mucha frecuencia en los escritos de Lenin, antes y después de 1917. La hallamos también en Béla Kun, Varga, Stalin, y sobre todo Bujarin, quien hace de ella una utilización que *podría* parecer *similar a la de Gramsci.* ¿No nos vemos obligados entonces a redefinir, a volver a precisar la aportación científica de Gramsci, aquello que concierne a la exploración de una *nueva vía hacia el socialismo* en un país capitalista avanzado: «la guerra de posiciones», que exige «una concentración *inaudita* de hegemonía»?

En suma, no nos cansaremos jamás de decir que «leer es *practicar una problemática*»[10]. Para que ésta pueda ser materialista y adoptar un punto de vista de clase sobre la obra de Gramsci, es necesario sobrepasar los equívocos y *saltar definitivamente las barreras artificiales que aislan* a los cuadernos de la cárcel de los escritos políticos y de la III Internacional.

II

Aun cuando se haya comprendido lo que decíamos antes, el método a seguir para la reconstrucción de una lectura teórico-política de Gramsci presenta graves dificultades iniciales. Incluso si consiguiéramos reconstituir el conjunto de los debates políticos que se dieron en la cárcel y pudiéramos conocer de manera más precisa las informaciones de que disponía Gramsci, no es menos cierto que sus notas mezclan a menudo reflexión sobre el pasado, investigación sobre el presente y determinación

[10] Según la fórmula de Saul Kartz, en su libro consagrado a Althusser, *Théorie et politique: Althusser,* París, Fayard, 1974. No es necesario recordar que, por supuesto, remito al lector a *Para leer «El capital»*, en lo que se refiere a la oposición entre «lectura religiosa» y «lectura sintomática». Señalemos de paso que toda lectura sintomática implica la referencia de los conceptos a un sistema de preguntas (presentes o ausentes) que los ordena, para posibilitar la aparición de lo que hay en ellos de *nuevo.* Nadie deberá extrañarse, por tanto, de nuestra insistencia en sacar a la luz la problemática gramsciana del Estado, *su novedad* y los *diferentes conceptos* que permiten pensar la lucha de clases. Con la condición de recordar que esto se inserta en el momento histórico y teórico abierto por Lenin.

de las tareas futuras, según una temporalidad que tiene muy poco de lineal. Y ello es una situación de diálogo generalizado característica de Gramsci:

En general, me es necesario adoptar un punto de vista dialogal o dialéctico, si no no siento ningún estímulo intelectual. Como ya te dije una vez, no me gusta tirar piedras en la oscuridad; necesito percibir un interlocutor o un adversario concreto [11].

Más allá entonces de las condiciones impuestas por la prisión fascista (ausencia de ciertos textos políticos, documentos y libros específicos, necesidad de ocultar los conceptos marxistas por razones de censura), es mediante sus adversarios (Croce, Gentile o Bujarin) y sus interlocutores (desde Lenin a Marx o Maquiavelo) como la reflexión filosófica y política de Gramsci se construye, se unifica, conservando siempre un carácter abierto que la preserva de todo dogmatismo y de toda actitud escolástica. En un fragmento esencial que abre el inmenso trabajo del cuaderno 4 (1930-1932), Gramsci recuerda que en Marx la concepción del mundo no fue jamás expuesta en forma sistemática, y que es necesario desglosarla a partir del conjunto de su obra, especialmente en lo que se refiere a los *elementos implícitos*. En esta óptica, «la búsqueda del *leitmotiv*, del ritmo de ese pensamiento, debe ser más importante que tal o cual afirmación circunstancial o tal aforismo fuera de contexto» [12]. Tarea difícil que implica aislar los elementos permanentes, aprehender los diferentes giros, profundizar la misma problemática. Estas indicaciones pueden ser aplicadas, con una precisión inicial, al conjunto de los *Quaderni*.

La misma forma de estas notas, que Gramsci concibió siempre como «un material todavía en elaboración y por tanto provisional», circunscribe igualmente una *nueva práctica de la filosofía* (Althusser), muy próxima a eso que Brecht llamaba «el gran método», «el pensamiento que interviene». Gramsci opera una suerte de dialectización de los diferentes dominios del saber, que hace saltar las distinciones entre los distintos compartimientos estancos, entre las distintas instancias conocidas como «economía», «política», «literatura», «cultura»... Cada nota funciona como una *intervención en el pensamiento*, que reproduce, asemeja, desplaza y rectifica las otras. De ahí la extraordinaria riqueza de su pensamiento; de ahí también el fracaso de toda aproximación sistemática, indiferente a las

[11] *LC*, p. 390.
[12] *MS*, p. 89.

reestructuraciones constantes de los enunciados y ajena a los problemas reales que los animan [13].

Para reencontrarnos con esta escritura múltiple, incisiva y en espiral, *un texto*, nos es indispensable romper con la idea de un orden expositivo único y lineal. La coherencia profunda de Gramsci no surge de un pensamiento deductivo y a partir de principios, que proceda por «cadenas de razonamientos» (en el sentido cartesiano del término) o por un cierto orden temático (en el sentido «literario» y abusivo del término). A la luz de los conocimientos de las matemáticas modernas y de la reflexión contemporánea sobre la escritura (me refiero a los estudios de Derrida), podríamos comparar la escritura fragmentaria de Gramsci con «un espacio tabulado de infinitas entradas» [14]: es decir, una estructura reticular. Dado que Gramsci jamás escribió «libros», y que se negó obstinadamente a «una presentación sistemática» del marxismo, prefiriendo una especie de *socratismo político* (según la expresión de V. Gerratana), podrían aplicarse a él estas palabras de Jacques Derrida:

> El sujeto de la escritura no existe, si entendemos como tal a una especie de soledad soberana del escritor. El sujeto de la escritura es un sistema de relaciones entre las capas del bloc mágico, de la psique, de la sociedad, del mundo. En el interior de este escenario, la simplicidad del sujeto clásico es inencontrable [15].

Inencontrable: atravesando las diferentes capas del lenguaje (filosofía, periodismo, política...), mezclándolas en una tarea sin fin, *Gramsci escritor* transgrede ya las divisiones tradicionales, la ideología del saber cerrado, esa especie de división del trabajo intelectual que existe todavía. Esta apertura de las disciplinas opera como un *descentramiento* de la filosofía de su monovalencia, cosa que ya había hecho Lenin. Es en ese sentido en el que el Gramsci escritor es también un *Gramsci político.*

De esa forma se anuda esta extraña afinidad de la filosofía y el lenguaje, donde una se comunica con la otra, y viceversa. Porque Gramsci guardará siempre de sus estudios de lingüística en la universidad de Turín, estudios rápidamente trastornados por el descubrimiento y la experiencia de la clase obrera y por

---

[13] Acerca de la crítica de la noción de *tema* y de sus presupuestos ideológicos, remito al artículo de J.-M. Rey, «La psychanalyse à hauteur de fiction», *Dialectiques,* 7.

[14] Michel Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles,* París, PUF, 1968. Véase la introducción.

[15] Jacques Derrida, *L'écriture et la différence,* París, Le Seuil, 1967, en el artículo «Freud el la scène de l'écriture», p. 335.

el periodismo, un sentimiento particularmente agudo de la pluralidad ideológica y material del lenguaje; de aquello que Roland Barthes ha llamado «la compacidad de una lengua». En el sentido en que los lenguajes son «más o menos espesos, operando estratificaciones en un sujeto»:

¿A cuántas sociedades pertenece un individuo? ¿No realiza cada uno de nosotros constantes esfuerzos para unificar su propia concepción del mundo, en la que continúan subsistiendo fragmentos heterogéneos de mundos culturales fosilizados? [16]

Eco personal de este joven sardo que llega a la universidad de Turín y hace la experiencia práctica del bilingüismo, sobre la que volverá una y otra vez:

Mi madre era sarda... Pese a ello, mi cultura es italiana y es italiano mi mundo [17].

Pero, también, síntoma de una profunda realidad concerniente a las relaciones entre el lenguaje y la sociedad, a su inserción en lo real y lo imaginario de las relaciones sociales. ¿Acaso no se lanza Gramsci, en 1918, a una lucha interna en el partido socialista para combatir la posición de aquellos que querían hacer del partido la punta de lanza de una batalla por la defensa del esperanto como «expresión lingüística de la batalla internacional...»? Esta misma desconfianza hacia toda reducción del lenguaje a una lengua artificial orientará su crítica del pragmatismo y del formalismo filosófico en los *Quaderni*. Porque desde el mismo momento en que una sociedad pone en discusión la clasificación de sus lenguajes y sus funciones, está escondiendo en ello otra cuestión:

Cada vez que la cuestión de la lengua aflora de una u otra forma, significa que se están planteando otras preguntas: la formación y el crecimiento de una clase dirigente, la reorganización de una hegemonía cultural, la necesidad de establecer una relación más estrecha entre los intelectuales y las masas [18].

Es así como nos encontramos en otro círculo de esta espiral. El lenguaje interroga a la filosofía, porque la filosofía del marxismo debe ser también una crítica del lenguaje. El Gramsci escritor practica una escritura múltiple, produciendo aperturas en las distintas disciplinas, porque él practica la cultura políti-

---

[16] *LC*, p. 146.
[17] *Ibid.*, p. 150.
[18] *LVN*, p. 252. Sobre las relaciones lenguaje/ideología/cultura/hegemonía, véase nuestra parte quinta.

camente y de una manera diferente. En esas condiciones, si se tiene en cuenta el escalonamiento temporal de los *Quaderni* (seis años: 1929-1935), las repetidas idas y venidas sobre una misma nota, las versiones diferentes y corregidas de un mismo texto, nos ha parecido imposible adoptar un método de exposición lineal. Nuestro trabajo debe ser leído en espiral: una misma cuestión, un mismo concepto, puede ser objeto de varias exposiciones y acercamientos, en función del camino ya recorrido y de los campos abordados: político, filosófico, histórico... Nada más que un ejemplo: la sección «filosófica» está situada en la parte quinta. Pese a ello, está presente a lo largo de todo el análisis y en los diversos niveles del estudio, ya sea en forma explícita o implícita. Porque la filosofía del marxismo no se constituye en una tarea fundacional ontológica, propia de todas las filosofías especulativas, ni en una orientación simplemente epistemológica, y dado que implica *una relación orgánica con la política,* ninguna exposición preliminar puede explicitar su funcionamiento. Obviamente, este rechazo premeditado impide toda lectura «humanista» de la filosofía gramsciana: está inmersa en la política, en la cultura, en las relaciones intelectuales-Estado, en la extinción del Estado. Objetos que no parecen filosóficos, pero que llevan en su seno el verdadero objetivo filosófico de Gramsci: una teoría del aparato de hegemonía filosófica (AHF) y una nueva relación entre filosofía, cultura y política, que proponemos llamar *gnoseología de la política.* Una especie de *base* de referencia para un acercamiento a la revolución cultural en los países capitalistas avanzados.

III

Una aproximación como ésta a lo filosófico debía fijarse desde el comienzo un objetivo privilegiado, que la hiciera pensable y posible: el Estado. Sin embargo, paradójicamente, podemos decir que esta materia central ha sido relativamente poco tratada, si comparamos el lugar que le ha sido reservado en relación a otros «temas» que han suscitado decenas de obras: los intelectuales, la cultura, la crítica a Croce, la hegemonía, la «filosofía de la praxis». En este sentido, el Estado es *lo reprimido* en las interpretaciones de Gramsci.

A la inversa, si privilegiamos al Estado, estamos obligados inmediatamente a retomar, en forma sistemática, las grandes cuestiones políticas planteadas a Gramsci por la coyuntura na-

cional e internacional de las luchas de clases de los primeros treinta años del siglo XX: la crisis del Estado liberal, la naturaleza del fascismo y del Estado fascista, la novedad que significa el Estado de los soviets y su evolución en la URSS, la experiencia de los consejos obreros, los problemas del Estado socialista. Sin olvidar, por supuesto, el punto sobre el cual gira todo su análisis: esa sorprendente «resistencia del aparato del Estado», propia de las sociedades occidentales en los países capitalistas avanzados. Tan resistente que, podríamos decir, obliga a Gramsci a reflexionar sobre una nueva vía al socialismo en este tipo de sociedad, donde las «reservas organizativas» de las clases dominantes son, en períodos de crisis, mucho más fuertes de lo que se podría suponer.

Un paso como éste obligaba a situar a Gramsci en la historia, *su* historia, su tiempo, para «desideologizar» los análisis y para medir mejor la validez real de sus conceptos en la actualidad. Pero es necesario estar en guardia, para no caer en la trampa de una lectura empobrecedora, víctima de una confusión entre «historización legítima» e «historicismo». Porque, a un cierto nivel, esta «historización» no nos enseñará gran cosa sobre la actualidad de Gramsci... En todo caso, jamás puede convertirse en el sustituto del análisis prioritario: *la tarea teórica.*

Para algunos, historizar consiste en transformar a un autor sorprendentemente vivo en una momia, porque, y esto ya lo sabemos, el tiempo de Gramsci no es el nuestro. Pero, ¿y el de Lenin? Digámoslo con toda claridad: si algunos conceptos gramscianos surgen en un contexto preciso (por ejemplo: los conceptos de hegemonía, de aparato hegemónico, de Estado pleno, de guerra de posiciones...), de ello no se concluye que se reduzcan a una simple expresión de esas condiciones. Contra este achatamiento historicista se ha levantado con razón Althusser. Conviene recordar siempre una verdad fundamental, a saber: los conceptos marxistas, como conceptos científicos, van más allá de la situación que los origina. Si no fuera así, todos los principios esenciales del leninismo (la teoría y la práctica de la lucha de clases, la naturaleza del imperialismo...) se convertirían en simples reglas empírico-históricas. Y caeríamos, sin darnos cuenta, en una simple reducción del marxismo a aquel famoso «canon de búsqueda histórica» de Croce, privándole de su nervio vital filosófico y teórico.

La larga lucha de Gramsci contra Croce y contra todas las manifestaciones del revisionismo, y la restauración y profundi-

zación de la dialéctica revolucionaria indican claramente otro camino.

Los *Quaderni* deben ser «leídos» como *una continuación del leninismo,* en otras condiciones históricas y con otras conclusiones políticas. Ello implica que toda tentativa de oponer Gramsci a Lenin, en una especie de desplazamiento a la izquierda, para algunos, y a la derecha, para otros, toda lectura que oculte la novedad teórica e histórica del leninismo no puede conducir sino a una nueva forma de idealismo. Pero, y este pero es de gran importancia, quien dice continuar a Lenin enuncia una relación productiva y creadora que no se agotará jamás en la sola *aplicación* (en el sentido en que uno habla de alumnos aplicados) del leninismo, sino más bien en una *traducción y desarrollo del leninismo.* Una palabra en vez de otra, pero un matiz diferencial de gran peso: la única «ortodoxia» es la revolución.

Pues, en los *Quaderni,* Gramsci se encontrará con *todos* los problemas planteados por Lenin y que él mismo ya se había planteado en los años 1919-1920: el partido, sus relaciones con la clase obrera, las masas, la hegemonía de la clase obrera, la crítica del economicismo, la definición de una crisis revolucionaria u orgánica... Pero los vuelve a encontrar, a partir de un punto de vista que le es específico y conforme a una intuición profunda; la victoria del fascismo, con todo lo que ella implica, planteará al movimiento obrero, más o menos a largo plazo, una revisión de la «política del socialismo», en términos relativamente nuevos respecto a la revolución de Octubre. Es inútil intentar enmascarar los problemas: Gramsci ha evolucionado, incluso con relación a su concepción del Estado expuesta en *L'Ordine Nuovo.* Sin esta distancia histórica y política, el itinerario gramsciano termina por ser reducido a una serie de fórmulas políticas, probablemente seductoras, pero seguramente muy fáciles, demasiado fáciles. En 1919-1920, en el momento en que la revolución parecía inminente, Gramsci lucha por la fundación de un Estado de nuevo cuño, sobre el modelo de los soviets, pero ¿qué ocurre en 1930, en 1935?

Mediante estas dudas se comprenderá que la cuestión del Estado, de sus relaciones con la sociedad *en su conjunto,* con las clases, nos ha parecido decisiva para aclarar el *materialismo* de Gramsci y nos ha posibilitado delimitarlo histórica y filosóficamente. Por una inversión singular, este cambio de punto de vista ha vuelto a poner en discusión toda la problemática gramsciana: cuestiona el *corpus* de su filosofía, el desplazamiento lateral, dentro de los *Quaderni,* de la ampliación del

concepto de intelectual a la ampliación del concepto de Estado. Hasta el punto de que:

En política el error proviene de una comprensión inexacta del Estado en su sentido pleno: dictadura + hegemonía [19].

Estaba nuestra tarea en ese punto cuando pudimos, gracias a la amabilidad de Valentino Gerratana, consultar la edición cronológica e íntegra de los *Quaderni*, todavía en pruebas, y trabajar especialmente sobre los primeros *Quaderni*, todavía inéditos (primera versión). Si es aún muy pronto para proceder a una lectura sistemática y comparativa de las diferentes versiones, es posible, sin embargo, precisar al menos la aparición progresiva de las cuestiones, de los conceptos, y fechar los puntos nodales de la investigación. En una palabra, restituir el factor tiempo, el ritmo del pensamiento gramsciano, y proponer algunos elementos, todavía fragmentarios, para una «autobiografía» político-intelectual de Gramsci en la cárcel. Tarea indispensable, dado que permitirá por fin responder una pregunta primordial: ¿cuáles son los lazos entre las conversaciones tenidas en prisión, a fines de 1930, en Turín, y el trabajo teórico-político de Gramsci? En nuestra opinión, y mediante una cronología del trabajo de los años 1930-1932, aparece claramente que la crítica del economicismo (fines de 1930), la crítica de Bujarin (en especial durante el año 1931), el trabajo de refundación de la filosofía del marxismo (1931-1932), el trabajo sobre el partido a partir de Maquiavelo (comenzado en el fin del verano de 1930), constituyen *respuestas a largo plazo a los problemas del movimiento obrero de la época.*

A todas estas preguntas responderá Gramsci con la sorprendente simultaneidad de dos vías de investigación habitualmente separadas: la del Estado y la de la filosofía del marxismo en su relación con las masas. Se condicionan hasta tal punto estas dos cuestiones, que podemos ver en ello una de las grandes aportaciones de Gramsci. Porque confluyen sobre una misma rearticulación del concepto del Estado en sus relaciones con la sociedad. Rechazando todo modelo instrumental de un Estado en manos de una clase dominante dotada de voluntad consciente, Gramsci no sólo evitará el bloqueo político propio de la II Internacional, sino que escapará también a la problemática del Estado-fuerza, verdadera base de la práctica estalinista del Estado. En este sentido, la ampliación gramsciana del concepto de Estado, la incorporación del aparato hegemónico

---

[19] *PP*, p. 104.

de clase al Estado, es la condición dialéctica que precede una recuperación leninista de la tesis necesaria de la *extinción del Estado* en el comunismo.

Situar la aportación gramsciana en *la teoría marxista* del Estado, a partir de un análisis de ciertos Estados (véase, por ejemplo, la omnipresencia de la reflexión sobre la crisis de 1929, el «modelo americano», la naturaleza del Estado fascista), tal podría ser el punto final de este trabajo.

IV

Acerca de todo esto, no podemos evitar el abrir un debate con ciertas investigaciones de sociología política, y también con la interpretación crítica de Gramsci propuesta en *Para leer «El capital»*. La elección no es arbitraria, pues es sabido que muchas de las tesis de Althusser se han desarrollado en una relación bastante ambivalente respecto a Gramsci. Rechazo de todas sus posiciones filosóficas (historicismo, filosofía de la praxis, humanismo), pero, asimismo, valoración siempre positiva de sus descubrimientos en el campo del materialismo científico: los intelectuales orgánicos, el concepto de hegemonía, y por último el Estado.

Esta línea de demarcación tan cortante —que nosotros pondremos en discusión—, ¿no oculta acaso otras cosas? Un trabajo de topo de las tesis gramscianas en las de Althusser, que llevan todas a un punto ciego: la ciencia de la *práctica* política. Como ya lo demostró Leonardo Paggi hace tiempo [20], la crítica intransigente del historicismo como forma de idealismo permitió modificar el campo de análisis e interrogarse, partiendo de nuevas bases, acerca de la «filosofía de la praxis». En este sentido, ello tuvo en Italia consecuencias liberadoras, sin provocar caídas «teoricistas» o estructuralistas. Especialmente, en la medida en que abría una vía, todavía muy poco explorada, acerca de las relaciones filosofía-ciencias, y sugería la búsqueda de la filosofía gramsciana más allá de su trabajo sobre Croce: es decir, en toda su política.

Pero, ¿no hay acaso, entre los enunciados filosóficos explícitos de Gramsci y la filosofía «implícita» en su política, entre su proyecto teórico y los instrumentos culturales de que disponía para llevarlo a cabo, un cierto desplazamiento, que una lectura «religiosa» de Gramsci pasa por alto? Si la filosofía

---

[20] *Op. cit.*

de la praxis, *en su novedad,* aporta claramente tesis para la producción de nuevos conocimientos, a la inversa, la política *realiza* la filosofía, le da su contenido *real.* He aquí nuestra propuesta: aclarar esta conjunción de la política y la filosofía («la gnoseología de la política»), analizando a la filosofía en su inscripción superestructural (teoría del aparato de hegemonía filosófico) y a la política como productora de conocimientos.

Deberemos subrayar entonces que, para Gramsci, la hegemonía de la clase obrera en Occidente, su capacidad para constituir un proceso de alianzas con vistas al poder, implica una *doble condición:* profundización del Estado, rompiendo con toda interpretación economicista del marxismo, y refundación de la filosofía marxista. He aquí, por tanto, *una nueva relación* entre la teoría y la política, que escapa a la alternativa obligada, durante mucho tiempo, del «marxismo» en Occidente: por un lado, el estalinismo; por otro lado, su inversión crítica en el pretendido marxismo occidental. En un caso, la filosofía se convierte en un simple instrumento de la política: la filosofía no produce conocimiento para la política, porque ella es ya ideología política. En el otro, según un modelo hegeliano reactivado, la filosofía se convierte en «verdad crítica» de la política: los intelectuales son depositarios de la totalidad filosófica de la verdad (a expensas de las ciencias) y se definen como *árbitros* de las luchas políticas reales.

Relación falsa: la filosofía debe producir conocimientos *para* la política, sin separarse de la apropiación objetiva, científica, del mundo. ¿No es acaso porque Gramsci evita esta doble trampa, porque *no se inscribe en ella,* por lo que su práctica filosófica nos habla tan claramente hoy día? En una coyuntura distinta de la lucha de clases, en el medio del viraje tan difícil de los años treinta, y con los instrumentos intelectuales de la época, él se propuso una nueva tarea: refundar la filosofía del marxismo a la luz del leninismo, pero confrontándola con las experiencias culturales, políticas e históricas del movimiento obrero europeo y particularmente del italiano.

Volver a dar toda su dimensión a esta tarea histórica requiere tener en cuenta el desarrollo del marxismo *después* de Gramsci, y los descubrimientos teóricos contemporáneos. De tal modo, no deberá extrañar el encontrar aquí algunas críticas matizadas a una obra como *Para leer «El capital».* La crítica del teoricismo emprendida en los *Éléments d'autocritique* nos lleva a una nueva aproximación a Gramsci. Para decirlo en pocas palabras, nuestro estudio también podrá ser leído como una *doble lectura sintomática* de Althusser y de Gramsci. Del pri-

mero, porque su crítica al historicismo gramsciano, partiendo de una matriz común a todo historicismo (de Sartre a Lukács o a Gramsci), por más que arroje luz sobre la presencia hegeliana en el marxismo, nos parece insostenible. Del segundo, porque algunas tesis de Althusser no servirán de punto de apoyo o de estímulo teórico para reproblematizar ciertos aspectos del trabajo gramsciano. De Althusser extraemos esencialmente los siguientes elementos: su crítica del economicismo, su preocupación teórica por la ampliación del concepto de Estado (la teoría de los aparatos ideológicos de Estado, aun cuando el aparato ideológico, en sentido gramsciano, no se reduzca a la noción althusseriana) y el estatuto de la filosofía en su relación decisiva con la lucha de clases [21].

Nos daremos cuenta, en la práctica, de que:

> *un hombre político escribe un libro de filosofía;* puede ocurrir que su «verdadera» filosofía deba buscarse, en cambio, en sus escritos de política [22].

De ese modo, Gramsci se reencuentra con otro dialéctico materialista, al cual con frecuencia se aproxima. Escribe Brecht: «Podemos conocer las cosas en la medida en que las modificamos.»

Debo dar especialmente las gracias a Valentino Gerratana: sin su ayuda amistosa, este libro habría sido diferente. Al autorizarme la consulta de las pruebas de la edición cronológica e íntegra de los *Quaderni del carcere,* me posibilitó enriquecer, precisar e incluso rectificar mis propias hipótesis de investigación. Totalmente convencida que, gracias a su trabajo y el de su equipo, la interpretación de Gramsci se renovará profundamente, agrego mi propia reflexión como momento de una investigación por venir, que necesariamente deberá ser individual y colectiva.

En el curso de este año hemos podido también discutir muy libremente acerca de cuestiones que conciernen a la interpretación teórica y política de Gramsci con Leonardo Paggi, Franco Ferri y Luciano Gruppi. Debo agradecerles sus sugestiones, así

---

[21] Remito al lector al artículo aparecido en *La Pensée,* 151, junio de 1970, «Idéologie et appareils idéologiques d'État» [reimpreso en *Positions,* París, Sociales, 1976; hay varias traducciones de este artículo, por ejemplo en *Escritos* (Barcelona, Laia, 1974) y en *La filosofía como arma de la revolución* (Córdoba, Argentina, Cuadernos de Pasado y Presente, 1976)], y la *Réponse à John Lewis,* París, Maspero, 1973 [*Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis,* Madrid, Siglo XXI, 1974].

[22] *MS,* p. 107.

como a todos los que me han permitido entender mejor la Italia de nuestros días. O, mejor dicho, descubrir una Italia determinada: la de las grandes luchas sociales y políticas, donde se da, en las condiciones actuales creadas por el capitalismo, esta famosa conjunción tan buscada por Gramsci, la del norte industrializado con el Mezzogiorno, la de las ciudades y el campo, la de la clase obrera y los explotados.

Octubre de 1974

PRIMERA PARTE

EL ESTADO COMO PROBLEMA TEORICO

La política no puede dejar de tener primacía sobre la economía. Razonar de otra manera es olvidar el *abc* del marxismo.

LENIN

1. DE LA CUESTION DE LOS INTELECTUALES A LA DEL ESTADO

> El lugar del intelectual en la lucha de clases no puede ser fijado o, mejor dicho, elegido, sino en virtud de su posición en el proceso de producción.
>
> WALTER BENJAMIN

I. PRIMEROS INDICIOS DE UNA BUSQUEDA NUEVA

Encarcelado el 8 de noviembre de 1926, tan sólo a partir de 1929 pudo Gramsci efectivamente trabajar, después de haber obtenido la autorización para escribir: «Ahora puedo tomar notas en un cuaderno; voy a leer *siguiendo un plan* y profundizaré temas precisos» [1]. Este plan de trabajo y los temas a ser tratados en él se remontan en realidad a su carta de marzo de 1927, en que ya se proponía desarrollar con amplitud la tesis de su ensayo interrumpido: *La quistione meridionale.* Se había fijado, a ese efecto, un programa de investigación sobre «los intelectuales italianos, sus orígenes y reagrupamientos según las distintas corrientes de la cultura» [2]. Relacionado con otros temas, este estudio le parecía entonces una contribución al del «espíritu popular creador» [3]. Volviendo sobre este plan en noviembre de 1930, insiste todavía sobre el aspecto histórico de la cuestión: «Me he detenido en tres o cuatro temas principales, de los cuales uno es el de la función cosmopolita que han ejercido los intelectuales italianos hasta el siglo XVIII» [4].

En relación a este programa, la carta del 3 de julio de 1931 nos revela un estado de crisis ante la amplitud de una investigación que exige «toda una biblioteca» y una serie de estudios eruditos imposibles de realizar en el marco de la cárcel. Es también el momento de realizar un primer balance intelectual, que será precisado con ulterioridad en la carta de septiembre

---

[1] *LC*, p. 253.
[2] *Ibid.*, p. 58.
[3] *Ibid.*, p. 59.
[4] *Ibid.*, p. 378.

de 1931. En agosto, Gramsci liga el interés privilegiado por la historia de los intelectuales italianos «al deseo de profundizar el concepto de Estado» y al de «entender ciertos aspectos del desarrollo histórico del pueblo italiano»[5]. Es decir, un tema preferentemente histórico, pero no despojado de implicaciones teórico-políticas. Más explícitamente, la carta de septiembre sugiere *un nexo teórico* entre la cuestión de los intelectuales y la del Estado. La ruptura con toda aproximación humanista y tradicional de los «grandes intelectuales» entraña y denota una transformación del concepto de Estado:

Este estudio nos lleva también a precisar un poco el concepto de Estado, por el cual se entiende comúnmente la sociedad política (o dictadura, o aparato coercitivo para adaptar a las masas populares al tipo de producción y a la economía de una época determinada) y no el *equilibrio entre la sociedad política y la sociedad civil* (o hegemonía que un grupo social ejerce sobre la sociedad nacional en su conjunto, por medio de organizaciones pretendidamente privadas, como la Iglesia, los sindicatos, la escuela)[6].

Todas esas organizaciones constituyen precisamente aquello que el cuaderno 1 llama *aparato de hegemonía de una clase,* en sus múltiples articulaciones y subsistemas: aparato escolar (de la escuela primaria a la universidad), aparato cultural y editorial (de las bibliotecas a los museos), organización de la información (diarios, revistas), sin olvidar la Iglesia, el marco vital y hasta los nombres de las calles...

La cuestión es particularmente compleja, y Gramsci duda algunas veces sobre el método a adoptar, tal como lo sugiere la carta del 2 de mayo de 1932:

No sé si te enviaré algún día el esquema que te había prometido sobre «los intelectuales italianos». *A veces, el punto de vista desde el que estudio el problema cambia:* es todavía temprano para hacer un resumen y una síntesis. Se trata todavía de una materia en estado fluido, que tendrá que sufrir una ulterior elaboración[7].

Pese a ello, Gramsci ya ha escrito varios cuadernos y su famoso texto «metodológico» sobre los intelectuales... Dudas, perplejidades: en este año de 1932, Gramsci trabaja sobre todo en su anti-Croce, y sin duda, es necesario ligar esas variaciones de punto de vista con esa crítica de la filosofía idealista que

---

[5] *Ibid.*, p. 460.

[6] *Ibid.*, p. 481. Subrayado nuestro.

[7] *Ibid.*, p. 615; véase también p. 576: «en lo que concierne a algunas notas que he escrito sobre los intelectuales, no sé verdaderamente por dónde comenzar...».

será el tema de «cuadernos especiales». Esa crítica no tiene nada que ver con una simple crítica «intrafilosófica»: por medio de Croce, Gramsci pone radicalmente en duda a un cierto tipo de intelectual, en sus relaciones con la cultura y el Estado. Es así como, un mes más tarde, la perspectiva se clarifica. Partiendo de un análisis de la formación de la clase dirigente italiana, ligado al transformismo (o absorción progresiva de los dirigentes de las clases antagónicas), sitúa el «caso Croce» en la historia de la clase dirigente italiana:

> La actividad de Croce es una de sus vías y de sus métodos, su enseñanza produce quizá la mayor cantidad de «jugos gástricos» aptos para asegurar la digestión. Colocada en una perspectiva histórica, la de la historia italiana por supuesto, la actividad de Croce aparece como la maquinaria más poderosa que el grupo dominante posee *hoy* para «adaptar» las nuevas fuerzas a sus intereses vitales (no exclusivamente inmediatos, sino también *futuros*), y creo que éste lo aprecia en su justo valor, pese a algunos desacuerdos superficiales [8].

En una palabra, Croce, «filósofo de la libertad», gran intelectual y especialista de la «teoría pura», esconde una cosa bastante distinta: «Un constructor de ideologías para gobernar a los demás» [9]. Su posición antifascista del año 1925 no ha borrado la actitud conciliadora de un pensamiento liberal conservador que busca un Estado fuerte y que es, por tanto, muy poco democrático y profundamente antijacobino.

Es así como, de 1927 a 1932, las cartas desde la cárcel testimonian una contradictoria progresión de la investigación sobre los intelectuales. Es como si el estudio predominantemente histórico tomara poco a poco una importancia teórico-política insospechada. Como si la reflexión inicial se encontrase perpetuamente reestructurada, reorganizada, sometida a puntos de vista diferentes y múltiples al tocar el Estado, o el estatuto de la filosofía. ¿Cómo dar cuenta de este movimiento, de este nexo interno esbozado aquí entre el análisis de los intelectuales y la problemática teórica del Estado?

La lectura de los primeros cuadernos de la cárcel, anteriores a la reorganización temática operada por Gramsci en 1932, es más que esclarecedora. Escritura fragmentaria, dispersa, y sin embargo, en la economía de un texto que procede por anotaciones, los cuadernos 4 (1930-1932), 6 (1930-1932) y 7 (1930-

---

[8] *Ibid.*, p. 633.

[9] A propósito de la función política de Croce y de la filosofía como «instrumento práctico de organización y de acción» en un plano nacional e internacional, véase *PP*, pp. 47, 48, 53, y *MS*, p. 301 (Croce, «educador de las clases dirigentes»).

1931) presentan un salto cualitativo indudable, un cambio de terreno netamente perceptible: el paso a un funcionamiento multidimensional de una instancia teórico-filosófica. Mientras que en el primer cuaderno (1929-1930) la mayor parte de los conceptos (intelectuales, hegemonía, aparato de hegemonía) aparecen en análisis históricamente determinados (formación del Estado unitario italiano, cuestión meridional), el cuaderno 4, por el contrario, comienza con un sorprendente «retorno a Marx». Las tres corrientes de la crítica: la del revisionismo idealista (Sorel, Gentile, Croce, Bergson), la del marxismo oficial y ortodoxo de la II Internacional y la de algunos intérpretes del «marxismo» de la III Internacional (entre ellos Bujarin) convergen sobre el mismo punto focal: la búsqueda infatigable de la «filosofía del marxismo». Repentinamente no hay más apoyos, soportes tranquilizadores, ortodoxias constituidas. O mejor dicho, hay una sola ortodoxia: el carácter revolucionario de la teoría, la seguridad tranquila, repetida, de que el marxismo contiene en sí mismo los elementos para construir una visión totalizadora del mundo, una filosofía total. La intervención de la instancia filosófica del marxismo, la búsqueda después de Lenin, en los fundamentos esbozados por Labriola, de una «filosofía autónoma y específica del marxismo», recubren progresivamente todos los problemas del materialismo histórico, entre ellos el del Estado y el de los intelectuales.

Es más, el movimiento de *refundación teórica* de la filosofía del marxismo se acompaña por otra reorganización contemporánea: la de la política como ciencia. Entrecruzamiento infinito de notas donde Marx se encuentra con Maquiavelo en un proyecto común: teorizar una práctica, hacer la educación de aquellos que no saben, es decir, del pueblo, de la clase revolucionaria de su tiempo. Porque mediante Maquiavelo, Gramsci explora un nuevo campo que prolonga toda su vida militante: el del Príncipe moderno, el del partido político *en sus relaciones con el Estado;* de ello es testimonio uno de los primeros fragmentos que le consagra a mediados de 1930:

> Marx y Maquiavelo. Este tema puede dar lugar a una doble tarea: un estudio de las relaciones reales entre los dos, en tanto que teóricos de la práctica militante y de la acción, y un libro que extraería de las teorías marxistas una exposición coherente referida a la actualidad política, sobre el modelo del Príncipe. El tema de ello sería el partido político en sus relaciones con las clases y el Estado. No el partido como categoría sociológica, sino el partido que quiere fundar un Estado [10].

[10] *Q 4,* 10 (agosto-septiembre de 1930). Esto debe ser relacionado con *Q 4,* 8: «Maquiavelo... ha teorizado una práctica..., ha pensado "en aque-

Tomada en esta doble estructuración reticular, la filosofía no funcionará jamás como una instancia separada, desgajada del movimiento de la investigación científica y de la lucha de clases en la que interviene. Ella es, más bien, un laboratorio teórico y experimental en el cual Gramsci ensaya sus «tesis» y las elabora. Retomando aquí las distinciones aportadas por Althusser en sus análisis del joven Marx [11], podríamos decir que, mediante los *objetos* estudiados en los *Quaderni* (los intelectuales, el partido como vanguardia, la hegemonía, el Estado, etc.), la política ocupa *el lugar dominante* y la filosofía *el lugar central*. Pues es la filosofía la «que asegura la relación teórica entre la posición política y el objeto de la reflexión» [12].

La cuestión del Estado pone en funcionamiento, de esta forma, los dos ejes de la búsqueda gramsciana: búsqueda política (relaciones Estado/clase/partido/bloque histórico) pero también búsqueda filosófica, referida al lugar y a la función de la filosofía en la superestructura. Punto de llegada, más que punto de partida, una cuestión como ésta implica la significación revolucionaria del trabajo superestructural. De ahí, también, la imposibilidad de enunciar las proposiciones teóricas de Gramsci independientemente del contexto histórico y político al que pertenecen. A la inversa, el pensamiento político de la cárcel exige que demos un largo rodeo a través de las vías metodológicas y filosóficas que lo fundan.

En relación a ello, asistimos a un doble movimiento:

1. En el cuaderno 1, la cuestión del Estado no está jamás tratada frontalmente, sino más bien en forma indirecta, mediante un camino histórico: el estudio del Estado de la unidad italiana. Por el contrario, la explosión del concepto de intelectual, su extensión, parecen *adquiridos* ya desde 1929-1930.

2. Por un movimiento circular de rectificación/profundización, los cuadernos 4 y 8, aquellos en los cuales el trabajo sobre los campos filosófico y político se concentra alrededor de la dialéctica infraestructura/superestructura, permiten volver a centrar la cuestión de los intelectuales y ponderar todo su alcance. Poco a poco se convierte en el *índice*, el síntoma de una cuestión teórica y estratégica más amplia: la de las relaciones

---

llos que no saben"» (o sea, «la clase revolucionaria de su tiempo, el "pueblo" y la "nación" italiana»).

[11] L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, París, Hachette, 1974 [*Elementos de autocrítica*, Barcelona, Laia, 1975], «Sur l'évolution du jeune Marx», página 120.

[12] *Ibid.*

entre el Estado y las capas medias, la de la estrategia de la revolución en Occidente, es decir, la «guerra de posiciones». El esquema de la cuestión de los intelectuales, esbozado en *La quistione meridionale*, sufre ahora una verdadera mutación, claramente percibida por E. Garin:

> En el tema de los intelectuales, Gramsci traducía al italiano una cuestión que atormentaba en la misma época a la fracción más esclarecida de la cultura europea, aquella que intenta definir la función eventual de los «instruidos» en la sociedad contemporánea (capitalista o no) [13].

Esta dimensión europea e internacional de la cuestión de los intelectuales nos parece central para la profunda comprensión del propósito de Gramsci. Contrariamente a toda una línea interpretativa, que ha visto en la cuestión de los intelectuales una cuestión *privilegiada* en la aproximación a la sociedad civil o al «bloqueo histórico», querríamos demostrar que resulta *falseada* si la separamos de su contexto global: la crisis de 1929, la génesis del fascismo y de su *base de masas* en la pequeña y mediana burguesía, el análisis del Estado y de los partidos políticos. La «cuestión de los intelectuales» no tiene sentido sino confrontada en todos sus aspectos con la problemática del *desarrollo capitalista* y con el funcionamiento de la dictadura del proletariado en la construcción del socialismo.

A este fin, convendría restituir a los *Quaderni* toda su dimensión temporal, señalar las modalidades de un trabajo que conduce de una profundización de la cuestión de los intelectuales, propuesta desde el cuaderno 1, a una nueva problemática del Estado como *Estado pleno.* Conquistada progresivamente, a precio de arduas dificultades, partiendo de una retraducción *materialista* de conceptos reputados como «sospechosos» en razón de su origen idealista (sociedad civil, sociedad política, Estado ético, etc.), ella será, sin embargo, la condición *sine qua non* de una reflexión leninista sobre el *Estado en los países capitalistas avanzados.*

Más aún hallará en Lenin el operador teórico que autoriza una definición extensiva del Estado. ¿No es él acaso quien, «en oposición con las distintas tendencias economicistas, ha revalorizado el frente de lucha cultural y construido la *doctrina de la hegemonía como complemento de la teoría del Estado-fuerza*»? [14]

---

[13] En *Intelletuali italiani del XX secolo,* Roma, Riuniti, 1974, p. 291.
[14] *MS,* pp. 239-240. Subrayado nuestro.

II. LA AMPLIACION DEL CONCEPTO DE INTELECTUAL Y SUS DIFICULTADES

De La quistione meridionale *(1926) al cuaderno 1 (1929-1930)*

1929: algunos fragmentos dispersos sobre Maquiavelo, sobre Freud y repentinamente el primer cuaderno encuentra su ritmo, su centro, en una búsqueda predominantemente histórica consagrada a la cuestión meridional, al *Risorgimento*, a la inmediata posguerra. El carácter aparentemente histórico de esta reflexión no debe engañarnos en cuanto a la motivación profunda de Gramsci, que es política. De ello son testimonio las entrevistas llevadas a cabo en la prisión a fines del año 1930, que Athos Lisa nos relata con fidelidad. Un documento de primera mano para puntualizar el pensamiento político de Gramsci en esa época, contemporánea de sus primeros cuadernos.

Entremezclado en las diferentes cuestiones abordadas, los intelectuales, el partido comunista, la Constituyente como lema antifascista, hay un tema que aparece como una obsesión: el fascismo. Indudablemente es porque, después del fracaso de la revolución y de la consolidación de la dictadura, la única fuerza posible debe surgir del conocimiento: «Es necesario llamar violentamente la atención sobre el presente *si lo queremos transformar*. Pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad» [15].

Pero para transformar *ese presente* es necesario conocer además sus orígenes lejanos, su génesis. Pasado y presente: estas palabras de los cuadernos, que preceden algunas notas, muestran el ritmo mismo del análisis gramsciano:

> Tal como se presenta en Italia, el fascismo es una *forma particular* de la reacción burguesa, que está en relación con las condiciones históricas específicas de la clase burguesa en general y con las de nuestro país en particular [16].

Forma específica: para explicar los orígenes lejanos del fascismo es necesario remontarse hasta la formación del Estado unitario italiano, analizar la falta de *unidad política* de la burguesía italiana, la ausencia de una «verdadera revolución democrático-burguesa en Italia» [17]. La cuestión de los intelectuales, de

[15] *PP*, p. 23. Subrayado nuestro.
[16] A. Lisa, *op. cit.*, p. 91.
[17] Idea política muy importante, retomada y desarrollada en otro contexto por P. Togliatti en la política de unidad democrática antifascista. Véa-

su lugar y su papel en la *constitución de clase*, se insertará en este marco, continuando e incluso llevando más allá algunos de los elementos que aparecen en el ensayo interrumpido por el arresto: *La quistione meridionale.*

En efecto, las notas del cuaderno 1 comienzan con las precisiones metodológicas que conciernen al *desarrollo desigual* de las transformaciones políticas y de las transformaciones culturales. Las primeras tienen muchas veces la forma de «explosiones rápidas»; las segundas poseen un ritmo mucho más lento. Pero mirando a la historia de Italia, donde el sur juega el papel de colonia interna del norte industrial y desarrollado, vemos que este desarrollo desigual en la superestructura reviste formas específicas:

> La relación ciudad/campo, norte/sur, puede ser estudiada en las formas culturales [18].

Desde este punto de vista, los grandes intelectuales meridionales, como B. Croce y G. Fortunato, «están, a comienzos de siglo, a la cabeza de un movimiento cultural opuesto al movimiento cultural del norte (el futurismo)» (*Q 1*, 43). Ello explica, además, por qué la clase obrera de Turín pudo tener cierta simpatía por el futurismo: al menos en sus comienzos, ligado a formas industriales, sacudiendo la tradición de una cultura libresca y académica, reivindicaba el «modernismo» antes de inclinarse al irracionalismo.

Pero lo que le interesa a Gramsci es otro «desarrollo desigual», mucho más estratégico: el desigual desarrollo cultural refleja «una estructura diferente de las clases intelectuales», una *disimetría en su relación con el Estado.*

En el sur: desarrollo del capitalismo, prácticamente inexistente; dominio de los grandes propietarios de tierras; predominio de los intelectuales tradicionales, del tipo del abogado o picapleitos «que ponen en contacto a las masas campesinas con los terratenientes y con el *aparato de Estado*» (*Q 1*, subrayado nuestro).

En relación a *La quistione meridionale*, nada de esto es demasiado nuevo. Ya Gramsci había dado cuenta de este desarrollo desigual de la consciencia cultural y de la consciencia política: «La evolución de los intelectuales es lenta, mucho más lenta que la de todo grupo social, en razón de su naturaleza misma

---

se la revolución antifascista como lucha por una nueva democracia: *la democracia progresiva.*

[18] *Q 1*, 43.

y de su función histórica» [19]. En cuanto a los intelectuales rurales tradicionales, surgidos de la burguesía rural (pequeños y medianos propietarios de tierras), «constituyen las tres quintas partes de la burocracia de Estado» y sirven de mediación política entre las masas campesinas desarraigadas y los propietarios. Notarios, curas, funcionarios, abogados, colocados bajo el control ideológico de los «grandes intelectuales» (Croce), verdadera arquitectura reaccionaria del sistema, «constituyen la armadura flexible pero resistente del bloque agrario» [20].

Por tanto, y en contra de las diferentes teorías meridionalistas existentes, el «retraso» del Mezzogiorno no se explica por la existencia de un «residuo histórico» —la estructura semifeudal del sur (Salvemini)— ni por la ausencia de una élite liberal que pueda realizar una verdadera «reforma intelectual» (Dorso): el retraso del sur es la condición del desarrollo capitalista del norte. Por eso el papel *estatal* de esta pequeña burguesía rural nos remite al análisis del desarrollo capitalista en su relación con el Estado.

En el norte: en razón misma de este «desarrollo desigual», encontramos aquí el predominio de otro tipo de intelectual, el *intelectual moderno:* «El técnico fabril que sirve de nexo entre la masa obrera y la clase capitalista» (*Q 1,* 43).

Pero no se trata en este caso de un *nexo político,* que coloca a la clase obrera bajo la dominación de la clase burguesa, con el técnico transformado en una especie de «ideólogo político» de la burguesía. Y esto por una razón fundamental, sobre la cual el cuaderno 1 insiste particularmente.

---

[19] *CPC,* pp. 157-158.

[20] No desarrollaré aquí estos puntos, ahora ya bastante conocidos (cf. el libro de H. Portelli, *Gramsci et le bloc historique,* París, PUF, 1972 [*Gramsci y el bloque histórico,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1973]. Recordemos simplemente que el «monstruoso bloque agrario» (campesinos + propietarios de tierras + intelectuales) reposa sobre un bloque de clases soldado por una *doble mediación intelectual:* los intelectuales como capa social o intelectuales rurales y los «grandes intelectuales» (del tipo de Croce). Este punto es importante porque implica la ausencia de una «*organización explícita* de los intelectuales democráticos del Mezzogiorno», ausencia que los coloca bajo la acción directa de los «grandes intelectuales». Estos detentan un aparato de hegemonía cultural: una revista (*La Critica*), una editorial (Laterza), academias (véase *CPC,* página 155), etc. Esta función del aparato de hegemonía cultural de los grandes intelectuales tiene como resultado el «separar a los intelectuales radicales del Mezzogiorno de las masas campesinas», haciéndolos participar de la cultura nacional-internacional. Romper este bloque agrario-intelectual es romper esa doble mediación, construir una doble hegemonía (frente a los intelectuales como masa y frente a los «grandes intelectuales»).

La situación de clase de estos «nuevos intelectuales» ligados al desarrollo de la producción capitalista es radicalmente *diferente* de la de los intelectuales rurales tradicionales: «En el norte, a diferencia del sur, el nexo entre la clase obrera y el Estado no surge de una capa intelectual completamente nueva, sino de las organizaciones sindicales y de los partidos políticos» (*Q 1*, 43). La función política de organizadores del consenso, propia de los intelectuales rurales y de los grandes intelectuales, verdaderos *agentes* de la clase dominante, no se produce en la misma forma para los intelectuales urbanos. Es más, la situación está literalmente invertida, por influencia de la clase obrera y de sus «intelectuales orgánicos» (políticos). Más directamente ligados a la producción, los intelectuales urbanos, lejos de postularse como «organizadores ideológicos de la clase dominante», se hallan bajo el efecto político de la lucha de la clase obrera, que debe organizarlos y ligarlos a su combate. De ahí el esfuerzo continuado de Gramsci, durante la ocupación de las fábricas en Turín, en 1920, para hacer participar en el movimiento de los consejos de fábrica a los empleados, técnicos e ingenieros [21].

Esta disimetría fundamental de los tipos de intelectuales, en relación al Estado, permite sin duda una vuelta a los análisis de *La quistione meridionale* en estas páginas, que Gramsci, en su carta a Tania del 19 de marzo de 1927, juzga «muy rápidos y superficiales».

El predominio de un tipo de intelectual sobre el otro no puede ser originario; es el resultado de un cierto grado de desarrollo capitalista:

> El viejo tipo de intelectual era el elemento organizador de una sociedad de base esencialmente campesina y artesanal; para organizar el Estado, para organizar el comercio, la clase dominante produce un tipo particular de intelectual. La industria ha introducido *un nuevo tipo de intelectual:* el cuadro técnico, el especialista en las ciencias aplicadas. En las sociedades donde las fuerzas económicas se han desarrollado en un sentido capitalista, hasta absorber la mayor parte de la actividad nacional, es este segundo tipo de intelectual el que ha prevalecido, con todas sus características de orden y disciplina intelectual [22].

A partir del momento en el cual el proletariado se postula como protagonista moderno de la historia italiana y de la cues-

[21] Véase nuestra segunda parte.

[22] *CPC*, p. 151. Es necesario insistir sobre esto, para no caer en interpretaciones idealistas-retrospectivas acerca de la cuestión de los intelectuales en la actualidad. En términos gramscianos, los intelectuales modernos (del tipo de los técnicos, ingenieros, etc.) dominan en función del desarrollo de la industria y de las fuerzas productivas.

ción meridional, no solamente debe romper el bloque agrario del sur, a fin de permitir a las masas campesinas su organización con una dirección política autónoma, sino que además debe suscitar entre los intelectuales *como capa social, como masa,* una posición de izquierda. Recordando el papel jugado por Gobetti, intelectual liberal, colaborador de *L'Ordine Nuovo* y favorable al movimiento de los consejos, sin ser, pese a ello, marxista, Gramsci esboza al final de *La quistione meridionale* una *doble relación entre la clase obrera y los intelectuales:*

1. Para organizarse como clase, el proletariado necesita intelectuales, es decir, *dirigentes:*

> Es ciertamente de importancia y utilidad para el proletariado que uno o varios intelectuales se adhieran a título individual a su programa, a su doctrina, se *fusionen* con el proletariado y sientan ser una parte integrante del mismo [23].

Como lo precisará en el cuaderno 4, este intelectual que se adhiere al partido se unirá con los intelectuales *del* proletariado: sus intelectuales orgánicos:

> Un intelectual que entra en el partido político de un grupo social se confunde con los intelectuales orgánicos de ese grupo (*Q 4,* 49).

La función del partido de vanguardia es, por tanto, la de «soldar los intelectuales orgánicos de un grupo con los intelectuales tradicionales» [24]. ¿Pero aún suponiendo que el partido forme el máximo de intelectuales orgánicos, es decir, sus propios *cuadros políticos,* se ha resuelto con ello la cuestión global de los intelectuales?

2. En una frase bastante elíptica, Gramsci sugiere que la alianza del proletariado con los intelectuales *como masa* exige otra cosa:

> En este momento, son los intelectuales *como masa* y no como individuos lo que nos interesa... Es también importante y útil que se opere en la *masa* de los intelectuales una ruptura de carácter orgánico, históricamente determinada; es decir, que se manifieste como *formación de masa* una tendencia de izquierda en el sentido moderno del término, o sea, dirigida hacia el proletariado revolucionario [25].

---

[23] *CPC,* pp. 157-158. Según Gramsci, Gobetti sirvió de «mediación» entre los intelectuales modernos, surgidos del desarrollo de la industria, y los intelectuales meridionales (como por ejemplo Dorso).

[24] *Q 4,* 49. Notemos, de paso, que estas reflexiones sobre la función del partido siguen al texto «metodológico» sobre los intelectuales.

[25] *CPC,* p. 158. Remarquemos estos dos aspectos. Al final de *La quistione meridionale* (que precisamente está inconclusa), Gramsci subraya que la alianza del proletariado y las masas campesinas *exige* esta «formación» (de masa y de izquierda) de los intelectuales, y atribuye esta

¿Quiere decir esto que, en el conjunto de las fuerzas motrices de la revolución italiana, junto a las dos fuerzas sociales fundamentalmente nacionales portadoras de la revolución, el proletariado y los campesinos, hay que agregar una tercera fuerza *potencial: los intelectuales como masa?*

Pero *La quistione meridionale* se detiene ahí, sin que sea posible profundizar, es decir, pensar las bases sociohistóricas de esta «fractura hacia la izquierda». Y es así como el primer cuaderno aporta elementos nuevos, *un salto cualitativo,* que ha sido subestimado pero que nos parece esencial. Gramsci propone, *con toda su generalidad teórica, un nuevo concepto de intelectual:* éste se define por *su función de organizador* en la sociedad y en todas las esferas de la vida social:

> Por intelectual debemos entender no solamente esas capas sociales a las que llamamos tradicionalmente intelectuales, sino en general toda la masa social que ejerce funciones de organización en el sentido más amplio: ya sea en el dominio de la *producción,* de la *cultura* o de la *administración pública* (*Q 1,* 43).

La determinación del lugar que ocuparán los intelectuales no es resultado entonces solamente de la superestructura o de la ideología; surge de aquello que es específico al modo de producción, a las fuerzas productivas modernas: el *aparato de producción.* ¿No indica, por tanto, la noción de organización *una doble ruptura* de Gramsci en relación a las aproximaciones tradicionales al problema de los intelectuales?

Se ha insistido mucho sobre el rechazo gramsciano de una concepción humanista del intelectual, como «gran intelectual», hombre de letras, filósofo... Y es cierto que Gramsci critica toda definición idealista y humanista del intelectual como creador desinteresado, que produce una filosofía «pura», no contaminada por las relaciones sociales. Como si todo saber no fuera resultado de una práctica, y por tanto ideológico. Ningún «criterio interno» a las actividades intelectuales es suficiente para definirlas. Abordados a partir de su ser social, de su lugar en las relaciones de producción, los intelectuales se sitúan en una determinada división del trabajo, ejercen *funciones*[26].

«exigencia» al proletariado y a *su partido,* que deben desagregar el bloque agrario-intelectual. En una palabra: ganar a los intelectuales como masa.

[26] *Q 4,* 49. Para la versión definitiva, véase *I,* pp. 13 *ss.* En este famoso texto es en el que Gramsci distingue *el hecho de ser* intelectual y el hecho de ejercer una *función* intelectual: «Todos los hombres son intelectuales, pero no todos ejercen en la sociedad la función de intelectual». Esta idea de que todos los hombres son intelectuales (rechazo de la oposición entre trabajo manual y trabajo intelectual para definir el hecho de *ser* intelectual) nos remite al período de *L'Ordine Nuovo,* a la influen-

Pero creemos que no se ha comprendido demasiado bien que esta ruptura, que liberará una teoría materialista de la filosofía sobre la que volveremos más adelante, está acompañada por otro imperativo, menos visible y estrechamente ligado al leninismo de Gramsci. En sus relaciones con la clase obrera, el intelectual, *en tanto que tal,* no tiene como función la de dar su homogeneidad, su unidad, en suma su visión del mundo, a la clase obrera, según lo quiere un modelo ideológico de origen hegeliano-lukacsiano que abunda en el «marxismo occidental» (de Sartre a Marcusse). En 1926, en el congreso del PCI en Lyon, Gramsci rechaza, con una brutalidad crítica poco habitual en él, la ideología pequeñoburguesa del intelectual (aun cuando sea de izquierda) que «se cree solo en el mundo y ve en el obrero el instrumento material del cambio social y no el *protagonista consciente* e inteligente de la revolución»[27].

El rechazo de una disociación potencial entre la consciencia filosófica de la clase y su agente real, el proletariado, excluye toda problemática en la que los intelectuales se transforman en *detentadores* de la consciencia de clase (como en el joven Lukács) o en garantes de la crítica del modo de producción capitalista.

Desde este punto de vista, el lugar de Gramsci en el marxismo occidental aparece como conflictivo, como lo puede demostrar una rápida comparación con la problemática del Lukács de los años 20, origen lejano del intelectual comprometido tipo Sartre o del intelectual crítico-contestatario en su versión marcusiana.

Si tomamos *Historia y consciencia de clase,* podemos ver en Lukács un sutil mecanismo de inversión, que tiende a hacer del intelectual proletario el continuador del intelectual burgués y de la filosofía «el contenido concreto e históricamente determinado de la consciencia de la clase obrera»[28].

---

cia de Barbusse, a una crisis del intelectual burgués. En «Bersogniano ?» (*SF,* p. 13), el artículo de Gramsci finaliza con estas líneas —que, por otra parte, no son de él, sino de la redacción—: «El obrero... es *filósofo sin saberlo,* de la misma forma que el burgués gentilhombre hacía prosa». Sobre este contexto histórico y el papel de Barbusse, véase más adelante. Esa posición de clase es vital para entender esta otra tesis de Gramsci: todos los miembros del partido de vanguardia son intelectuales. Lo que Togliatti traducirá en la noción de «intelectual colectivo».

[27] *CPC,* p. 504. Este enunciado es el resultado de una larga batalla contra Bordiga, para quien el partido «es una *síntesis* de elementos heterogéneos»; por el contrario, para Gramsci y Togliatti es *una parte* de la clase obrera (*CPC,* p. 502).

[28] Según la expresión de Asor Rosa en su artículo «Note sul tema: intellettuali, coscienza di classe, partito» (en *Intellettuali e classe ope-*

El propósito aparente de Lukács parece ser el de devolver la consciencia de clase a la clase misma, en *su autonomía* (y no al partido, al menos al principio). Pero esta autonomía, esta consciencia de clase, no surge jamás de su situación objetiva en las relaciones sociales, de su ser social. El modo de producción capitalista se define aquí por el «carácter fetichista de la mercancía» y no a partir de las relaciones antagónicas de producción. El fetichismo, como *forma general* de la disociación del objeto y el sujeto, como *reificación*, se convierte en el «fenómeno básico *general*, estructural, de la *entera* sociedad burguesa»[29]. No hay ninguna diferencia entre el ser social del proletariado, víctima de esta filosofía del fetichismo, y el de la burguesía: la reificación es «una estructura *formalmente unitaria* de la consciencia para toda esa sociedad»[30].

A falta de una diferenciación dentro de la situación de clase, la consciencia de clase surge solamente de la *posición* de clase. El proletariado como sujeto del proceso histórico asume una posición límite («la consciencia posible»): hacer coincidir la consciencia de sí como totalidad con la consciencia de la historia y de la sociedad:

> La consciencia del proletariado no es sino la contradicción, llegada a consciencia, del desarrollo social[31].

---

raia, Florencia, La Nuova Italia, 1973), encontraremos aquí una crítica penetrante de los «límites» de Lukács. Desde otro punto de vista, ¿no podríamos decir que la crítica de Althusser del lugar que ocupa el hegelianismo en el marxismo (en Lukács y otros) es, ante todo, la crítica de un cierto tipo de intelectual en relación a otro tipo de intelectual y a una *nueva práctica de la filosofía?* Romper con Hegel es reivindicar un nuevo estatuto para el intelectual, sustituir por las tesis *justas* la problemática filosófica de la *verdad.*

[29] *Historia y consciencia de clase,* México, Grijalbo, 1969, p. 141. En esta óptica la tarea de la filosofía coincide con la consciencia crítica del presente; crítica de un mundo dominado por la universalización de la mercancía y por su extensión a todas las manifestaciones de la vida. Con el capitalismo, la mercancía se convierte en la «categoría universal de todo el ser social» (p. 127). De ahí surge una teoría del fetichismo como modalidad socioideológica, como fenómeno estructural del modo de producción capitalista, y por ello *El capital,* de Marx, es «releído» a través de algunos elementos teóricos tomados de Max Weber (la sociedad racional, burocrática, formal). Si la crítica tiende a sustituir a la práctica política (rasgos de idealismo), la filosofía *domina* sobre las luchas políticas. Finalmente, un interrogante: la recuperación materialista del Lukács de la madurez, ¿no está acompañada por una *pérdida* en cuanto a la *intervención* filosófica?

[30] *Ibid.,* p. 142.

[31] *Ibid.,* p. 231.

Por eso el sujeto de la historia es la *clase*, el proletariado, porque «la totalidad de la sociedad se ha transferido a la consciencia del proletariado mismo». Con lo cual, Lukács inscribe *en la filosofía* el efecto de la revolución de Octubre como *revolución total* (preeminencia de la categoría de *totalidad*), que abarca todos los dominios de la existencia y del saber.

Pero nos preguntamos: ¿acaso este proceso histórico no es el que la filosofía clásica alemana había pensado ya en sus categorías? Traduzcamos: si la clase es el soporte de su autoformación ideológica, el verdadero *sujeto* de la historia, no puede detentar esta posición sino en tanto que sujeto *filosófico*, realizando y suprimiendo las antinomias de la filosofía anterior y del idealismo alemán, en especial Kant y Hegel.

Vemos entonces cómo una muerte práctico-política de la filosofía se convierte en su contrario: una asunción de la filosofía como consciencia verdadera de la historia, *contenido* del proceso revolucionario, resolución de las antinomias del pensamiento burgués (objeto/sujeto, teoría/práctica), tal es la fuerza teórica (una fuerza seductora) de *Historia y consciencia de clase*. Por su intermedio, la función tradicional del intelectual como depositario de la verdad, de la consciencia histórica, se encuentra salvaguardada al precio de un desplazamiento hacia el «sujeto proletariado».

Podemos reconocer ahí la *matriz* y el punto de partida de otras posiciones de mismo género, que ciertamente no han tenido ni el mismo peso ni idéntico compromiso político que la crítica lukacsiana.

Marcuse: frente a un mundo *reificado* por la ciencia y la técnica (esa famosa razón de cálculo, instrumental y analítica, tan cara a la escuela de Francfort), en el que la clase obrera se aburguesa, la filosofía como comprensión de la totalidad tiene por función la de *redefinir* el contenido real de la revolución [32].

Sartre: frente a una historia «destotalizada», sometida a la razón analítica, a la serialidad, la filosofía hace el oficio de depo-

[32] Acerca de la crítica de esta posición de Marcuse, me remito a las indicaciones de Lucio Colletti en *Ideología y sociedad*, Barcelona, Fontanella, 1975. De esta forma, la distinción hegeliana entre el pensamiento positivo y el pensamiento negativo, entre el entendimiento y la razón, puede finalmente conducir a una «reacción idealista contra la ciencia», muy en boga actualmente: el mal es «la industria, la técnica y la ciencia. No es el capital, sino la máquina como tal». Véase la misma posición en Horkheimer y Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1971.

sitaria de lo negativo y del compromiso, porque, a expensas de las ciencias, ella es depositaria de la *totalidad*.

A través de todas estas variantes, la relación de los intelectuales con lo real, con la clase obrera, es ante todo *un hecho ideológico* (un hecho de consciencia) y no la toma de consciencia de su propia situación en las relaciones sociales, por medio de la cual pueden convertirse en los verdaderos protagonistas de una unificación ideal de todos los procesos de «desalienación».

Gramsci, por tanto, rompe con este modelo: el intelectual *orgánico* del proletariado no es aquel que *se piensa como tal* (preeminencia del momento ideológico-crítico), sino aquel que se convierte en *intelectual político del proletariado*. No son los intelectuales *como tales* los que posibilitan que una clase subalterna se convierta en dirigente, dominante y hegemónica. Sino más bien el Príncipe moderno, el partido político de vanguardia, como lugar a partir del cual es correcto repensar la función intelectual, las relaciones entre la investigación y la política, sus tensiones recíprocas. Dicho de otra forma, la relación intelectual/clase se manifiesta de modo distinto si nos referimos a la burguesía o al proletariado. En el primer caso, los intelectuales juegan un papel directo en la *constitución de clase*. En el segundo, juegan un papel esencial pero en el marco de un proceso político más amplio: el de la *organización política de la clase*, el de la dialéctica que tiende a unificar dirección consciente y espontaneidad, propia del partido en cuanto «intelectual colectivo».

Como una clara prueba de ello tenemos las múltiples críticas de Gramsci contra una concepción del intelectual del tipo «filósofo esclarecido» de la Ilustración:

> La formación de una consciencia colectiva unitaria exige iniciativas y condiciones múltiples. La difusión de un modo de pensar y de actuar homogéneos, a partir de una dirección homogénea, es la condición principal, pero no debe ser la única. Un error bastante extendido es creer que toda capa social elabora su propia consciencia, su propia cultura, de la misma manera, con los mismos métodos, es decir, con los métodos de los intelectuales profesionales (*Q 1*, 43).

Este método, este taylorismo intelectual, este mesianismo cultural, reposan siempre sobre la misma ilusión: creer que es suficiente enunciar teóricamente «principios claros» para transformar la realidad (*Q 1*, 43).

Tenemos también, como prueba decisiva, un hecho clave: todos los miembros de un partido de vanguardia son «intelectuales» porque ejercen una función de *organización*. El par-

tido selecciona sus propios cuadros, funciona como experimentador de filosofía.

Lo que está en juego en estas *dos rupturas* no es solamente un problema metodológico: al proponer una problemática unificada de los intelectuales, definidos a partir de su *función social,* Gramsci inscribe su propia práctica militante anterior, su posición de clase, en la teoría. De esta forma, los intelectuales serán aprehendidos a partir de una aproximación institucional, que abrirá un análisis diferenciado de los *diferentes tipos de aparatos* en que se sitúan (aparato económico, cultural, estatal). Pero no por ello caerá Gramsci en una tesis institucionalista (primacía de los aparatos sobre la lucha de clases). En el mismo fragmento 43 del cuaderno 1, justamente después de haber definido a los intelectuales en sentido amplio, Gramsci insiste en un criterio esencial: su *posición psicológica* en relación a las clases existentes:

¿Tienen [los intelectuales] una posición paternalista en relación a los trabajadores [*classi strumentali*] o creen ser una *expresión orgánica* de ellos? ¿Tienen una actitud servil en relación a las clases dirigentes o piensan ser ellos mismos dirigentes, como parte integrante de esas clases?

Estas actitudes «pensadas» no tienen nada de subjetivo, porque la posición de clase de los intelectuales pasa por un análisis materialista de las diferenciaciones internas de las funciones de hegemonía social y política. Como relata Athos Lisa, Gramsci se servía, para aclarar sus demostraciones, de una serie de paralelismos entre la organización de la producción y la organización militar[33].

En la fábrica, al igual que en el ejército, Gramsci distinguía tres estratos: la dirección, la capa intermedia (elaboración/ejecución) y la «base». *En la fábrica,* los *intelectuales* y *semiintelectuales* asumen una función específica, irreductible a las tareas de ejecución material:

— Los *intelectuales* «concretan el proyecto de trabajo fijado en sus grandes líneas por la dirección» (ejemplo: los ingenieros).
— Los *semiintelectuales* tienen como tarea «la supervisión técnica y administrativa, en función de una buena ejecución del trabajo» (ejemplo: jefe de taller, empleado).

---

[33] *Op. cit.,* p. 83. El análisis siguiente retoma la exposición realizada por Gramsci en la cárcel en 1930 (según Lisa). Sobre esta estratificación, véanse las reflexiones muy adecuadas de J.-M. Piotte, *La pensée politique de Gramsci,* París, Anthropos, 1970, p. 75 *ss.*

De igual modo, en el marco de la organización militar, es posible diferenciar:

— Los *intelectuales:* oficiales superiores a los cuales el estado mayor confía la realización del plan estratégico y táctico.
— Los *semiintelectuales:* aquellos que asumen la ejecución y vigilan la realización del plan.

Esta aproximación diferenciada a las cualificaciones intelectuales, a partir del tipo de actividad desplegada, del lugar en la jerarquía social, se encuentra en todos los niveles de la sociedad (véase el esquema). Ello «a fin de no confundir el tipo de intelectual que pueda interesar al partido con los elementos específicamente burgueses» [34]. Conclusión de Athos Lisa: «Siguiendo el análisis de Gramsci, al administrador delegado, el director general de una empresa, los generales, el jefe espiritual de una escuela filosófica, deben ser considerados como los representantes más puros de la burguesía» [35]. Pero no ocurre lo mismo con los otros, que son la mayor parte.

ESTRATIFICACION DE LAS FUNCIONES INTELECTUALES

Ejército (Estado mayor)	*Producción* (Patrones)	*Cultura*	*Partido político*	
Oficiales superiores que realizan los planes.	Cuadros, ingenieros.	Creadores. Representantes de una escuela filosófica (Croce).	Dirigentes.	Categoría 1.
Oficiales subalternos que aseguran la ejecución.	Empleados, agentes técnicos... Función técnica, administrativa. Vigilancia.	Empleados del aparato cultural.	Cuadros intermedios.	Categoría 2.
Soldados.	Obreros.	Público.	Militantes de base.	Categoría 3.

Se trata solamente de un cuadro aproximativo, reconstruido a partir de notas de Gramsci. La categoría 1 comprende a los «intelectuales»; la categoría 2 a los «semiintelectuales». Notemos un desequilibrio: el partido considerado es, en realidad, el partido de vanguardia (comunista); todos los miembros son intelectuales (orgánicos, políticos), sin ejercer, sin embargo, una *función* intelectual.

[34] *Ibid.*, p. 84.
[35] *Ibid.*, p. 84.

Recorriendo estos primeros escarceos de una cuestión fundamental, no podemos sino sorprendernos por la doble orientación de esta investigación: histórica, es cierto (papel de los intelectuales en la historia italiana), pero asimismo *sociológica.* Porque la ampliación del concepto de intelectual es tal que Gramsci no engloba solamente bajo un mismo concepto a los agentes productores de ideología o de conocimiento y a «los nuevos intelectuales» modernos, empleados, técnicos, ingenieros, *sino también* a los funcionarios del Estado, de la administración, los empleados, los organizadores de la cultura, los dirigentes de un partido... En una palabra, un gran número de aquellos que podríamos reagrupar en las «clases medias» (excluyendo a la pequeña burguesía en sentido estricto: pequeño comerciante, pequeño propietario agrícola). Como lo señalará ulteriormente Gramsci, «la noción de *clase media* es una expresión que cambia de sentido de un país a otro» [36]. De origen anglosajón, ligada al desarrollo social inglés, ella nos remite entonces a un tipo de desarrollo capitalista en el que «la burguesía no guía al pueblo». En el sentido italiano, es sinónimo de pequeña y mediana burguesía: «significa negativamente los que no pertenecen al pueblo, es decir, ni obreros, ni campesinos; significa positivamente *las capas intelectuales, las profesiones liberales, los funcionarios*» [37].

A la luz de este nuevo concepto de intelectual como «organizador», los funcionarios del aparato del Estado son, al mismo tiempo que las capas intelectuales en sentido estricto, los «intelectuales» que ejercen funciones subalternas para asegurar la hegemonía social y política de la burguesía. Sin embargo, la noción misma de «semiintelectual», las fluctuaciones de vocabulario, subrayan las dificultades de una empresa; dificultades de las que Gramsci es cada vez más consciente. Así, en el cuaderno 4, en el que se halla el gran texto metodológico sobre los intelectuales [38], se pueden percibir algunas tensiones internas no solucionadas. Por un lado, Gramsci excluye todo criterio *interno* a las actividades intelectuales para aprehender a los intelectuales, y privilegia su *función social.* Elementos de cohesión social de un bloque de fuerzas, los intelectuales tienen «la función de organizar la hegemonía social de un grupo y su dominación estatal» [39]. Resultado: la ampliación de la noción de intelectual entraña «una extensión muy grande del concepto de

[36] *M,* p. 194.
[37] *Ibid.*, p. 195.
[38] *Q 4,* 49.
[39] *Ibid.*

intelectual»[40]. Admitámoslo. Pero esta solución no deja de lado algunas dificultades residuales que preocupan a Gramsci: ¿acaso la actividad intelectual, desde el punto de vista intrínseco, no comporta también distintos *grados?* «No es idéntica cuando se trata de creadores o de administradores...», por lo cual, ¿no estamos obligados a admitir que «la función de organización de la hegemonía social y de la dominación estatal comporta diferentes grados»? Por tanto, es necesario reintroducir un *criterio interno* para especificar los criterios externos (función social).

Otra dificultad: la definición prioritaria de los intelectuales como «organizadores y mediadores» del consenso transforma al intelectual en *ideólogo*, en *agente* de la clase en el poder. Pero ello no agota el campo de la investigación gramsciana, porque Gramsci vuelve perpetuamente sobre la *especificidad* de algunas prácticas intelectuales y artísticas. El artista no es *grande* en razón de la justeza del contenido ideológico de su obra[41]. De igual manera, el filósofo tradicional, cualquiera que sea su estupidez de oficio, su espíritu de casta, posee pese a ello algunos conocimientos sobre la historia de la filosofía[42].

Ultima dificultad: conforme a la metodología gramsciana, la relación de los intelectuales con la política surge de su lugar en las relaciones sociales. Así, no constituyen una clase, pero sí *una masa.* Porque el desarrollo de las funciones intelectuales es la consecuencia del sistema «burocrático-democrático» propio de la sociedad moderna:

> En el mundo moderno, la categoría de los intelectuales, tal como la entendemos [es decir, como organizadores de la hegemonía], se ha ampliado de manera inaudita[43].

Bien, pero esta formación de masa ha entrañado consecuencias *contradictorias:* estandarización de los individuos, competencia entre las profesiones, sobreproducción escolar, emigración, desempleo, constitución de sindicatos. Estandarización que toca especialmente a los intelectuales modernos, urbanos, que se convierten cada día más en «un verdadero estado mayor

---

[40] *Ibid.*

[41] *LVN*, p. 20: «Dos escritores pueden representar (expresar) el mismo momento histórico-social, pero uno puede ser un artista y el otro un chupatintas.»

[42] *MS*, p. 28: «El filósofo profesional o técnico no sólo piensa con más rigor y coherencia..., sino que conoce toda la historia del pensamiento.»

[43] *I*, p. 22. Gramsci atribuye este desarrollo de los intelectuales urbanos a la industria, al desarrollo del aparato escolar, pero también y sobre todo «al sistema social democrático-burocrático».

industrial». Es evidente, entonces, que estas condiciones objetivas y conflictivas (Gramsci señala ya en 1930 el riesgo del desempleo) crean formas de consciencia política muy diferentes a las de esos «intelectuales-agentes de las clases dirigentes».

¿No debemos concluir, entonces, que la cuestión de los intelectuales nos conduce a otra cosa bastante distinta: la necesidad de abordar frontalmente las relaciones Estado-sociedad?

III. DE LOS INTELECTUALES AL ESTADO

A lo largo de todo este primer recorrido teórico, centrado sobre el cuaderno 1, hemos visto surgir una especie de *bipolaridad metodológica y política* del análisis gramsciano de los intelectuales. Por un lado, los intelectuales tradicionales, con su espíritu de cuerpo y de casta, constituyen claramente una élite dirigente mediadora del consenso entre el Estado y la sociedad. Ellos son, en el sentido más lato, «funcionarios de las superestructuras», *agentes* del grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político. De su análisis surgen los diferentes *aparatos de hegemonía* de la clase dominante, cuya expansión aseguran. Una posición tal excluye que estos intelectuales sean traspasados *en su ser social* por la contradicción antagónica del modo de producción capitalista (fuerzas productivas/relaciones de producción), en el sentido en que hoy afirmamos que el ser social de los intelectuales-asalariados se encuentra prisionero de esa contradicción, que pone en discusión todo el «modelo elitista». Digamos que su *lugar* en esos aparatos se convierte en contradictorio respecto a *su ser social.* La experiencia de la descualificación, del desempleo, la perspectiva de un desarrollo posible de las ciencias y las técnicas, liberado de los objetivos del beneficio capitalista, abren una brecha ideológico-política en el puesto que la burguesía monopolista les asigna en el seno de la reproducción de su sistema de dominación.

Pero el análisis de Gramsci va más allá de este único modelo, aun cuando sea el dominante. Es cierto que los periodistas, los hombres de letras, los filósofos, pueden pensar que ellos son los *verdaderos* intelectuales. Sin embargo, «en el mundo moderno, la educación técnica, estrechamente asociada al trabajo industrial, incluso en sus niveles más primitivos y menos cualificados, debe formar parte del *nuevo tipo de intelectual*» [44].

[44] *I*, p. 18.

Junto al *intelectual ideólogo* surge ahora un intelectual productor.

A los intelectuales rurales, en su mayoría tradicionales, en los que mediación profesional y mediación política se identifican, Gramsci opone un nuevo tipo de intelectual moderno, a partir del modelo de esos técnicos que había conocido con ocasión de la ocupación de las fábricas en Turín. En este sentido, la lucha de *L'Ordine Nuovo* para promover «un nuevo intelectualismo» prefigura ya uno de los problemas mayores planteados en la cárcel: la creación de los *intelectuales orgánicos* del proletariado.

El modo de ser de este nuevo intelectual no puede consistir ya en la elocuencia, motor exterior y momentáneo de los sentimientos y las pasiones, sino en el hecho de que se mezcla activamente en la vida práctica como constructor, *organizador, «persuasor permanente»* [45].

Un intelectual orgánico de este tipo, ¿no reconcilia en sí mismo la bipolaridad que habíamos mostrado antes? En la descripción que nos da Gramsci, este nuevo intelectual como «especialista+político» va de «la *técnica-trabajo* a la *técnica-ciencia* y a la concepción humanista histórica, sin la cual se queda en "especialista" y no se convierte en "dirigente"» [46]. Una prueba más de que esta reflexión sobre los intelectuales debe ser ligada a la referida al partido en sus relaciones con la clase obrera y con los intelectuales como *masa.* Partido que asume dos tareas, una principal y otra secundaria. La función de «*soldadura* entre los intelectuales orgánicos de un grupo determinado, el grupo dominante y los intelectuales tradicionales» [47], se realiza en dependencia de la función principal: elaborar sus propios intelectuales. Intelectuales políticos, cualificados, dirigentes, «*organizadores de todas las actividades y todas las funciones inherentes* al desarrollo *orgánico* de una sociedad plena». Es decir, elaborar los intelectuales políticos capaces de desarrollar una lucha de clase hegemónica en *todos los aparatos de hegemonía* de la clase dominante. Capaces de asumir *todas* las funciones de una sociedad plena (tanto las económicas como las políticas y culturales). *La hegemonía real,* la capacidad de dirigir en forma orgánica y no administrativa y burocrática (para dejar

---

[45] *Ibid.,* subrayado nuestro. Gramsci remite el origen del concepto de intelectual a la práctica política de *L'Ordine Nuovo,* hecho que me parece ha sido totalmente subestimado en las interpretaciones propuestas en Francia sobre la cuestión de los intelectuales. Véase más adelante.

[46] *Ibid.*

[47] *Ibid.;* esta idea ya aparece en el *Q 4,* y ha sido retomada en *I,* p. 24.

de lado el triste estilo policial) tiene este precio, y es un proyecto irrealizable sin un análisis profundo de la sociedad y del Estado. De ahí entonces el verdadero problema, hasta ahora bastante poco estudiado: *¿por qué Gramsci se interesa tanto en la cuestión de los intelectuales?* ¿No es acaso porque una cuestión como ésta, de carácter político y sociológico, es el pequeño engranaje para enfrentar al centauro maquiavélico de dos cabezas: la fuerza y el consenso, es decir, el Estado?

La cuestión sociológica de los intelectuales: de Italia a Francia

Desde la época en que había hecho venir a Henri Barbusse a Turín para discutir con los obreros, Gramsci no dejó de apasionarse por la cultura francesa y sus relaciones con la política. Simpatía de juventud por el que había simbolizado la posición antimilitarista de los intelectuales durante la guerra: Romain Rolland, con *Au-dessus de la mêlée.* En 1916, Gramsci, joven dirigente socialista, le consagrará una de sus primeras conferencias en un círculo obrero de Borgo San Paolo. Tres años más tarde, el grupo de *L'Ordine Nuovo* toma como divisa esa pequeña frase de R. Rolland, «pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad», rindiendo de esa forma homenaje a quien Gramsci no duda en llamar el «Máximo Gorki de la Europa latina»; «Rolland comprende con la intuición lo que *Lenin demuestra,* es decir, la necesidad histórica de la Internacional» [48].

Por medio de Rolland, Barbusse, el grupo *Clarté,* del cual *L'Ordine Nuovo* publicará el programa, Gramsci busca una nueva relación entre la cultura y la política. La literatura no es aquí sino el síntoma de una *transformación cultural de masa,* que la Rusia de los años 20 parecía encarnar.

En las investigaciones llevadas a cabo en la prisión, la cultura francesa tendrá de esta forma una función de *ejemplo* (si no ejemplar). Frente a la tradición cosmopolita de los intelectuales italianos, frente a la brecha que separa a los intelectuales del pueblo [49], ¿no representa Francia un «modelo» de cultura nacional, que se apoya en los intercambios orgánicos entre el pueblo y los intelectuales? Infatigablemente, Gramsci vuelve sobre el carácter revolucionario de la filosofía de la Ilustración como estilo de «reforma intelectual y moral» que

---

[48] *ON*, pp. 454, 453.
[49] *I*, pp. 33 *ss.*

no se limita a ser un fenómeno intelectualista. En 1916, en un artículo de *Il Grido del Popolo*, escribe:

Toda revolución ha estado precedida por una intensa actividad de crítica, de penetración cultural, de impregnación de ideas sobre los grupos humanos, al comienzo refractarios y preocupados exclusivamente por resolver, día a día, hora a hora, por sus propios medios, su problema económico y político, sin vínculos de solidaridad con todos aquellos que comparten su situación. El último caso, *el más próximo a nosotros*, y en consecuencia el menos diferente del nuestro, es el de la Revolución francesa...

Y a propósito de la filosofía de la Ilustración, agrega:

No ha sido únicamente un fenómeno de intelectualismo pedante y árido... Fue una *magnífica revolución* [50].

Porque la cultura tiene una *tarea crítica*, y dado que «es a través de la crítica de la civilización capitalista como se ha formado o se está formando la consciencia unitaria del proletariado», es conveniente bucearla en todos sus síntomas. Buscar, mediante la «crisis de los intelectuales», *los indicios* de usa nueva relación entre la política y la cultura, entre los intelectuales y la sociedad. De esta forma, lejos de limitarse únicamente al marco italiano, estas reflexiones se orientan hacia los *efectos* de la crisis del capitalismo de 1929. Las notas sobre E. Berl y Julien Benda en el cuaderno 3 (1930), los precisos análisis consagrados a Nizan, traducen un sorprendente «realismo cultural» de Gramsci. Una capacidad singular para captar, más allá del terrible filtro de la censura y la prensa fascista, las corrientes ideológicas, su peso político, sus discusiones:

La vieja Francia pequeñoburguesa atraviesa una profunda crisis, que es más moral que política [51].

Sorprende la precisión del diagnóstico concerniente a los años 1928-1930, verdaderos años clave. A la luz de las conclusiones leninistas sobre el capitalismo monopolista en su fase imperialista, Gramsci subraya que la concentración industrial y bancaria entraña en Francia «una crisis de la pequeña y mediana burguesía, que antes parecía dominante». Crisis de los intelectuales y crisis de los modelos de dirección política de la clase dirigente. Es así como intenta mostrar algunos aspectos de esa crisis a partir de tres testimonios esenciales: J. Benda (*La trahison des clercs*, 1927), E. Berl (*Mort de la pensée bourgeoise*, 1929) y Nizan.

---

[50] *SP*, p. 19.
[51] *I*, p. 94.

En Francia, el año 1930 marca el «paso entre dos épocas de la historia de Occidente»[52]. Bastante antes que la crisis del 29, cuyos efectos no se hicieron sentir sino hacia 1930-1931, la crisis de la hegemonía burguesa clásica tomó la *forma* de una crisis de los intelectuales, de su identidad, de su función. Escepticismo en unos, rebelión en otros (el surrealismo), inquietud creciente en cuanto al «destino de Occidente», compromiso político junto a la clase obrera, son los síntomas de un período de cambios y mutaciones históricas tan claros que J.-L. Loubet Del Bayle pudo escribir, en su libro *Les non-conformistes des années 30,* que «el año 1932 representa un corte fundamental en la aventura intelectual del siglo XX».

En este contexto, los dos libros de Julien Benda y Emmanuel Berl muestran una preocupación común: frente a esta crisis, repensar la *función* de los intelectuales, sus relaciones con la política.

Primer diagnóstico: el de Julien Benda. Los intelectuales, los «instruidos», han desertado»:

> En este siglo en el cual las pasiones y los odios políticos tienen la primacía, en el cual el nacionalismo, el autoritarismo y el racismo marcan la ley, los «instruidos» han desertado de su verdadero puesto de lucha: una actividad universal, desinteresada, que «convoca a los ciudadanos a aquello que hay de común y de universal en el hombre»[53].

Abandonando su función «humanitarista», caen en el romanticismo de baja estofa, en el romanticismo de los hechos consumados, del pesimismo y del desprecio. ¿Quiénes son estos instruidos sino Barrès, Maurras, Claudel, D'Annunzio, P. Bourget y otros? Oscilando entre el fanatismo patriótico y el nacionalismo, sin olvidar la xenofobia, «humillan los valores del conocimiento frente a los valores de la acción»[54].

Un diagnóstico como éste, aun siendo fuertemente crítico y muy a menudo esclarecedor sobre el pensamiento de la derecha, nos lleva sin embargo a un callejón sin salida: el instruido debe «proclamarse no práctico», volver a la función clásica del intelectual que «hace política defendiendo lo universal, la jus-

---

[52] Loubet Del Bayle, *Les non-conformistes des années 30,* París, Seuil, 1969. Sobre el papel de esta mutación en la formación del marxismo en Francia y las relaciones entre los intelectuales y el partido comunista, véase nuestro artículo «Philosophie et politique», *Dialectiques,* 3, que delimitaba un campo de trabajo ulterior.

[53] J. Benda, *La trahison des clercs,* París, Grasset, 1927, pp. 98 *ss.*

[54] *Ibid.*

ticia, la razón». En suma, reproducir el mito husserliano del filósofo como «funcionario de la humanidad».

Y es precisamente esto último lo que critica Gramsci:

Benda, como Croce, examina la función de los intelectuales haciendo abstracción de su situación de clase y de su función, que es hoy todavía más precisa gracias a la enorme difusión del libro y de la prensa [55].

La crítica del «nacionalismo de los intelectuales» no surge de un universal abstracto; debe ser *política* y explicar políticamente la génesis de ese nacionalismo, sus razones estructurales:

La guerra ha demostrado precisamente que esas posiciones nacionalistas no eran ocasionales y debidas a causas intelectuales (errores lógicos, etc.). Estaban, y siguen estando aún, ligadas a un determinado período histórico, en el cual la unión de todos los elementos nacionales puede ser una condición para la victoria [56].

Los instruidos no han traicionado una función de defensores de lo universal que les sería propia. La ligazón de los intelectuales con el nacionalismo, que fue en Italia una de las bases de su adhesión al fascismo, nos remite a otra cuestión: la crisis de las clases medias, como factor decisivo que cuestiona su posición ideológica y cultural anterior.

A la idea de Benda de que los intelectuales, para continuar su «misión», deben particularizarse en el marco del espíritu europeo, Gramsci contesta distinguiendo el nacionalismo del espíritu nacional: «Nacional es distinto a nacionalista. Goethe era "nacional" alemán, Stendhal era "nacional" francés, pero ni uno ni otro eran nacionalistas» [57]. La única respuesta posible a esta crisis de los intelectuales consiste en asumir el problema político *en su terreno nacional* sin caer en el nacionalismo.

Segundo diagnóstico: la réplica de E. Berl al libro de Benda. Verdadero panfleto contra una literatura conformista, aferrada a los valores muertos, *Mort de la pensée bourgeoise* invierte la tesis de Benda. Escuchemos a E. Berl:

No puedo admitir la idea de que el intelectual traiciona su función por ocuparse demasiado de la política.

La verdadera traición, ¿no es acaso una concepción errónea acerca de la política o bien la pasividad, la filosofía del abstencionismo, la escuela de la aceptación? Es inútil oponer a esa

[55] *I,* p. 92, subrayado nuestro. Véase también *MS,* pp. 295, 308.
[56] *I,* pp. 92-93.
[57] *Ibid.,* p. 91.

escuela una visión del intelectual como «funcionario de la humanidad», es necesario, por el contrario, desarrollar, como lo había hecho Zola, la «escuela de la acusación». Y criticar de ese modo a toda una literatura sumisa, *aislada del pueblo,* una literatura en que la vida real de los obreros está siempre ausente; finalmente, Berl afirma: «el drama del intelectual contemporáneo es el que él quisiera ser revolucionario, pero no puede llegar a serlo»[58], concluyendo que el Malraux de *La condition humaine* ha encontrado la «solución más aceptable» y que «*el pensamiento* es revolucionario o no es»[59].

Frente a este diagnóstico, la posición de Gramsci tiene matices. Primero encontramos cierta aprobación:

> Es cierto que la literatura se aleja del pueblo y se ha convertido en un fenómeno de casta[60].

Pero vienen después las reservas y la consciencia de Gramsci de la dificultad del problema planteado. A la simple propuesta de Berl —«Volver a Zola, volver al pueblo»—, él objeta:

> El mundo ha cambiado también. Zola conocía un pueblo que hoy ya no existe o que al menos ya no tiene la misma importancia. Capitalismo desarrollado; el obrero taylorizado reemplaza al viejo pueblo que no se distinguía demasiado todavía de la pequeña burguesía, y que aparece en Zola, en Proudhon, V. Hugo, Sand o E. Sue. Zola nos pinta a la industria naciente[61].

Conclusión: «Si la tarea del escritor es más difícil, no por ello debe ser dejada de lado.»

En suma, ni Benda ni Berl suscitan la adhesión de Gramsci; por el contrario, su posición se acerca sensiblemente a la de Nizan.

Tercer diagnóstico: Nizan. En su denuncia permanente de los «perros guardianes de la burguesía», del idealismo burgués con su culto a las palabras: «*la* justicia, *la* razón, *el* alma», Nizan guarda la misma simpatía crítica que Gramsci por el libro de Berl[62]. Así, pese a las barreras materiales que los separan, Gramsci defiende a Nizan contra uno de sus críticos fascistas y encuentra en él algunos de sus puntos de vista. Y ello a par-

---

[58] E. Berl, *Mort de la pensée bourgeoise,* París, Grasset, 1929.
[59] *Ibid.,* pp. 186 *ss.*
[60] *I,* p. 94.
[61] *Ibid.,* p. 95.
[62] P. Nizan, *Pour une nouvelle culture,* París, Grasset, 1971, p. 25.

tir de un *acuerdo fundamental;* una «nueva literatura» sólo puede surgir de una *base cultural nueva:*

Nizan parece plantear bien el problema cuando comienza por definir lo que es una renovación intelectual de las premisas culturales [63].

Desde esta óptica, «la crisis de los intelectuales», la puesta en duda de su propia función tradicional, de su lugar en los aparatos de hegemonía, impone un nuevo frente de lucha: la «lucha por una *nueva cultura* como lucha por un *nuevo estilo de vida*».

Si la literatura forma parte de esta lucha de clases, no será «literatura» sino «*interviniendo en la literatura* y en *sus medios de producción*». Como decía Benjamín: «Un autor que no enseña nada a los escritores, no enseña nada a nadie.»

Citando a Croce, «El arte es educador en tanto que arte y no en tanto que "arte educador"», Gramsci afirma que las obras de arte no nacen por «partenogénesis» [64]. En una fase de transformación y de crisis, la «renovación cultural y moral no es simultánea para todas las capas sociales». Las premisas para una nueva literatura «sólo pueden surgir de una decisión política»:

Cuando el hombre político ejerce una presión para que el arte de su tiempo exprese un mundo cultural determinado, se trata de una actividad política y no de una crítica artística: *si el mundo cultural por el que se lucha es un hecho viviente* y necesario, su expansividad será irresistible [65].

La prioridad de la lucha cultural de masa respecto a una simple política artística (que conduce más o menos a negar que «el arte es arte» y no «propaganda política consciente») está relacionada ante todo con el desigual desarrollo potencial de la literatura. Mientras que el artista «representa necesariamente aquello que en un momento determinado existe de personal, de no conformista, en una forma realista», el trabajo del político está dirigido precisamente a lo contrario: «La política imagina al hombre como es, y al mismo tiempo como debería ser, para llegar a un fin determinado» [66].

Resultado: «Desde el punto de vista político, el hombre político no estará jamás contento con el artista y *no podrá jamás serlo.*»

[63] *LVN*, p. 28.
[64] *Ibid.*, pp. 25-26. La expresión es de Croce.
[65] *Ibid.*, pp. 27-28.
[66] *Ibid.*, p. 29.

Esta necesidad de no confundir dos luchas, la de una transformación *cultural* en sentido amplio (transformación que debe abarcar los modos de vida, de comportamiento, las formas de la sensibilidad, etc.) y la que se refiere a las obras (en este aspecto, Gramsci rechaza *todo dirigismo*), nos remite a una aproximación al hecho cultural como hecho *global* (visión del mundo) y *estratificado* (en función de las clases y las capas sociales). Es típica de esta metodología gramsciana la crítica (por otra parte injusta) que le hace a Nizan: no haber planteado la cuestión de una *literatura popular.* Porque una literatura de este tipo, es decir, la de las novelas por entregas, de las novelas policiales o de aventuras, es la dominante y difunde los modelos ideológicos, los sistemas de actitudes que conciernen a la relación vivida entre los hombres y el mundo. Para Gramsci, *el conocimiento* de estas prácticas llamadas «no artísticas» y la explicitación de su razón de ser, condicionan toda verdadera transformación cultural. Y ello porque no habrá transformación cultural verdadera sin solucionar *el divorcio* que existe entre una literatura llamada artística, destinada a las élites, y una literatura llamada popular, consumida en forma mayoritaria por las masas.

Porque «solamente a partir de los lectores de novelas por entregas podemos seleccionar el público necesario para crear la *base cultural* de una nueva literatura» [67].

Para saltar el foso existente entre una «cultura cultivada» y una «cultura popular», entre los intelectuales y el pueblo, es conveniente orientar la investigación hacia las *diferentes organizaciones de la cultura* («aparato de hegemonía cultural», editoriales, prensa, audiovisuales, etc.), a fin de desarrollar ahí una *lucha específica* y desagregar de ese modo todas las «reservas organizativas» que puede poseer una clase dominante.

A través de la crisis de los intelectuales, y de las clases medias, Gramsci explora el lugar de la cultura en la sociedad. Si no es simplemente un lujo intelectual, puede convertirse tanto en un factor de evolución como de bloqueo; es una dimensión de la lucha de clases y de la política del partido de vanguardia. ¿No debe éste acaso promover «una reforma intelectual y moral de masas»? Y es esa dimensión la que estuvo ausente en la Italia de los años 20.

---

[67] *Ibid.*, p. 30.

La cuestión política de los intelectuales: el Estado

Al privilegiar, aparentemente, una historia de los intelectuales y de la formación del espíritu público en Italia, Gramsci vuelve a las dificultades del movimiento obrero italiano de la década de 1920. Como afirma G. Amendola: «La hegemonía cultural del idealismo constituía ya una premisa de la derrota del movimiento obrero italiano, que en los años 1919-1922 no supo oponer *ninguna perspectiva cultural válida* frente a la victoria del nacionalismo y del fascismo» [68]. A excepción, evidentemente, de la lucha llevada a cabo por el grupo de *L'Ordine Nuovo.*

Contrariamente a la idea liberal y crociana, que verá en el fascismo un simple «paréntesis» en la cultura italiana, Gramsci se interroga exhaustivamente sobre las corrientes culturales y filosóficas que habían creado un *terreno favorable* a la constitución de «una base de masa» para el fascismo. Debemos comprender que esta interrogación va más allá del descubrimiento de las motivaciones que llevaron a Gentile, Pirandello o Pareto a la adhesión al régimen mussoliniano, para buscar las raíces más profundas y lejanas que esos casos individuales manifiestan.

Los hechos son hoy conocidos. En 1915, la mayor parte de los intelectuales italianos eran intervencionistas. En 1922, la mayoría de ellos se ligarán al fascismo, a excepción de aquellos que estaban relacionados con el movimiento obrero. Según G. Amendola, los «grandes intelectuales» nada hicieron frente a las violencias fascistas de los años 1919-1922. En este período de crisis del Estado liberal, veían en la participación de los fascistas en el gobierno un medio eficaz para la normalización ulterior que restablecería la autoridad de un *Estado fuerte.* En 1926, después de las leyes de excepción, mientras que centenares de comunistas son arrestados, «la mayoría acepta los hechos consumados». Nacionalismo, culto al orden y a la autoridad, antiparlamentarismo, desprecio, es decir, odio, hacia el proletariado, apoliticismo y romanticismo de baja estofa, han contribuido a alimentar a esta «ideología camaleón» y ecléctica que es la ideología fascista [69].

---

[68] G. Amendola, «Fu sconfitta la cultura che non seppe resistere», *Rinascita,* 7 de junio de 1974. [Reimpreso como «Intellettuali e fascismo», en *Fascismo e movimento operaio,* Roma, Riuniti, 1975.]

[69] Acerca de esta noción de «ideología camaleón» y de la de «base de masa del fascismo», véase el artículo de Palmiro Togliatti, «Le fascisme italien», *Recherches internationales à la lumiére du Marxisme,* 68 (París, La Nouvelle Critique, 1971).

Es necesario recordar estos hechos en toda su brutalidad, pero no lo hacemos para plantear una cierta esencia abstracta y ahistórica de la pequeña burguesía, eternamente orientada hacia la reacción; la ligazón masiva de estas capas a la lucha antifascista y a la Resistencia italiana es suficiente para destruir ese mito. Mas esta experiencia sirve de base para la reflexión gramsciana sobre los intelectuales: ¿por qué en Italia la crisis de los intelectuales, de las clases medias, se manifestó de ese modo? ¿Cómo transformar la relación de fuerzas en favor del proletariado?

En 1920, dado que todavía no estaba todo jugado y que la revolución parecía aún posible, Gramsci relaciona la cuestión de los intelectuales con el Estado.

A diferencia de otros países, en los cuales el capital industrial pudo hallar un acuerdo, un sistema de equilibrio con el capital agrario y crear de este modo «un Estado democrático constitucional», *en Italia el capital industrial ha creado el Estado como tal.* Y he aquí el resultado de este modo de constitución, de unificación de clase *en y por* el Estado: una dictadura feroz, que ha sometido a sangre y fuego a la Italia meridional, ligándola a los intereses capitalistas del norte.

El Estado italiano no ha sido jamás democrático, sino despótico y policial (un solo poder, el Gobierno, con un cuerpo consultivo, el Parlamento); fue siempre una dictadura ejercida por los industriales contra la clase obrera y contra las masas campesinas [70].

Esta unificación estatal de clase ha incorporado y *absorbido a la pequeña burguesía en el aparato del Estado, en sentido estricto, pero también en los aparatos de hegemonía:*

El Estado, para desarrollar su aparato industrial, ha absorbido a la pequeña burguesía campesina, los intelectuales, en sus órganos administrativos, en los diarios, las escuelas, la magistratura [71].

En 1920, durante la crisis de la inmediata posguerra, que entrañó un desarrollo desmesurado de la burocracia estatal, de «la empleomanía de la pequeña burguesía», en ese momento ya desclasada, Gramsci piensa que la situación revolucionaria puede «*conmover toda la superestructura del capitalismo*» [72]. Pero después de la victoria y consolidación del fascismo, «la artillería pesada del aparato del Estado» triunfó finalmente sobre «su ficción jurídica». Pese a una crisis formidable, las

[70] *ON*, pp. 77-78, y véanse pp. 71 *ss.*
[71] *Ibid.*, p. 77.
[72] *Ibid.*, p. 5, subrayado nuestro.

superestructuras resistieron, reestructurándose. Es necesario, entonces, *retomar* todo el análisis del funcionamiento infraestructura-superestructura, característico de Occidente y de los países capitalistas desarrollados:

En los países capitalistas avanzados, la clase dominante posee reservas políticas y organizativas que no tenía en Rusia, por ejemplo. Esto significa que incluso crisis económicas gravísimas no tienen *repercusiones inmediatas* en el campo político. *La política va siempre con retraso, y con gran retraso, respecto a la economía. El aparato de Estado es más resistente de lo que podía creerse,* y consigue, en los períodos de crisis, organizar más fieles al régimen de los que la profundidad de la crisis permitiría suponer [73].

Esta reflexión de Gramsci, en su informe de agosto de 1926 al Comité Central del Partido Comunista Italiano, programa ya toda su investigación posterior de la cárcel. ¿No coincide la cuestión de los intelectuales con el problema de las reservas organizativas de la burguesía en períodos de crisis? La estratificación compleja de las relaciones Estado-sociedad, propia del capitalismo desarrollado, ¿no exige una estrategia distinta a la de octubre del 17, estrategia que Gramsci pensaba adecuada para la Italia de 1920?

Gramsci responderá a todas estas preguntas con una *ampliación del concepto de Estado.*

---

[73] *CPC*, p. 121.

2. ESTADO, CLASE Y APARATOS DE HEGEMONIA (GRAMSCI Y LAS CIENCIAS SOCIALES)

I. APARATOS DE HEGEMONIA Y CONSTITUCION DE CLASE

La teoría de las élites y el problema de los intelectuales

Los conceptos teórico-políticos de Gramsci: hegemonía, aparato de hegemonía, dirección/dominación de clase, intelectuales, etc., se van definiendo mediante el estudio y el análisis histórico de la formación del Estado unitario italiano y del *Risorgimento*. Dicho de otro modo, la relación entre la teoría y la historia, lejos de ahogarse en un chato empirismo, funciona de manera productiva. Por medio de los análisis concretos, Gramsci descubre «criterios para orientar una búsqueda histórico-política», criterios que, por supuesto, van más allá de los puntos de partida. Las notas 43 y 44 del cuaderno 1 demuestran claramente que en 1929-1930 Gramsci ya está en posesión de los instrumentos teóricos esenciales, aun cuando algunos de ellos sufrirán, durante la investigación, mutaciones y enriquecimientos (como, por ejemplo, el de revolución pasiva).

De todos estos conceptos hay uno que sufre una mutación sorprendente en relación a su empleo anterior: el de hegemonía. Hasta 1926 (incluyendo a *La quistione meridionale*), la hegemonía designaba principalmente a una estrategia alternativa del proletariado (*hegemonía del proletariado*). Pero el cuaderno 1 opera una *inversión del campo de análisis:* la hegemonía, especificada por el concepto nuevo de *aparato de hegemonía,* concierne, ante todo, a las clases dominantes. Mientras que en los cuadernos posteriores (7 y 8) la hegemonía irá recubriendo progresivamente las estructuras del Estado, aquí los conceptos de hegemonía y de aparatos de hegemonía no se ligan directamente a la problemática del Estado, sino a la de la *constitución de clase,* en un proceso de transformación revolucionaria.

Nos encontramos entonces con este doble deslizamiento-enriquecimiento: 1) *de la hegemonía del proletariado a la hegemonía de la burguesía,* 2) *de la constitución de clase a la pro-*

blemática del Estado, elemento estratégico en una interpretación teórico-política de los *Quaderni* que no los separe de los escritos y de la práctica política anteriores. Las razones políticas de este hecho son evidentes: es a partir de un análisis renovado de los mecanismos de dominación/dirección de clase en la sociedad civil de los países capitalistas avanzados como Gramsci podrá esbozar, en las condiciones particulares creadas por el fascismo, los elementos de una estrategia a *largo plazo* de la clase obrera y sus aliados. Pero existen también razones más fundamentales, que comprometen toda su concepción de las relaciones base/superestructura como problema *científico* (ciencia de la práctica política) y *filosófico;* nos referimos a ese famoso historicismo, del que deberemos discutir toda su riqueza y sus límites [1].

Digamos por el momento que, además de la puesta en funcionamiento de un concepto de procedencia leninista (la hegemonía), lo que hay de nuevo en estos primeros cuadernos es el *concepto de aparato de hegemonía,* rápidamente completado por el de *estructura ideológica de clase.* El aparato de hegemonía califica y precisa al concepto de hegemonía, entendido como hegemonía política y cultural de las clases dominantes. Conjunto complejo de instituciones, de ideologías, de prácticas y de agentes (entre los que encontramos a los «intelectuales»), el aparato de hegemonía no encuentra su unificación sino en una *expansión* de clase. Una hegemonía se unifica solamente como *aparato,* por referencia a la clase que se *constituye en y por* la mediación de múltiples subsistemas: aparato escolar (de la escuela a la universidad), aparato cultural (de los museos a las bibliotecas), organización de la información, del marco de vida, del urbanismo, sin olvidar el peso específico de aquellos aparatos eventualmente heredados de un modo de producción anterior (del tipo de la Iglesia y sus intelectuales). Sin embargo, Gramsci evita la trampa de un institucionalismo a la manera de Weber (preeminencia de las instituciones sobre las prácticas), dado que el aparato de hegemonía está traspasado por la preeminencia de la lucha de clases. Se comprende, entonces, que este concepto implica potencialmente toda una concepción específica de las superestructuras, que en el cuaderno 1 queda solamente esbozada.

Podemos extraer al menos algunas condiciones negativas, es decir, *un doble rechazo.*

---

[1] Véase nuestra parte quinta.

Rechazo de una concepción fenomenista de las ideologías y de las superestructuras, sobre el modelo de la relación esencia (base) y fenómeno (ideologías y superestructuras), porque el aparato de hegemonía, al igual que el aparato de Estado, aparecerán como *condición de existencia y de funcionamiento de la base*[2]. Aquí se perfila la crítica del economicismo como condición *sine qua non* de una investigación acerca del Estado en los países capitalistas desarrollados.

Pero este rechazo presupone otro, si bien sobre este punto los comentaristas marxistas de Gramsci están bastante menos de acuerdo. El historicismo gramsciano, en razón del papel operacional jugado por la concepción de los aparatos de hegemonía y en razón del tratamiento específico de las contradicciones secundarias que ese papel exige, no nos parece que proceda de un modelo expresivo del todo social de origen hegeliano, conforme a la matriz teórica de todo historicismo propuesta por Althusser en *Para leer «El capital»*[3]. Desde este punto de vista, las formulaciones anteriores de *La revolución teórica de Marx* parecen más adecuadas: la hegemonía, el aparato de hegemonía, aseguran una *teoría de la eficacia* de las ideologías y de su realidad material.

El aparato de hegemonía, por tanto, compromete potencialmente una búsqueda sobre las superestructuras, que conducirá a Gramsci a operar una ampliación del concepto de Estado, mediante la incorporación del aparato de hegemonía de Estado. Y sin embargo, nada de esto aparece en el cuaderno 1. En estas primeras notas, las mutaciones internas del concepto de hegemonía parecen más bien determinadas por un problema prioritario en ese momento: comprender el lugar de los intelectuales en la constitución de clase y en la revolución burguesa.

Los intelectuales no forman una clase independiente, sino que cada clase tiene sus intelectuales (*Q 1*, 43).

No debemos extrañarnos de que Gramsci se haya visto obligado a hacer «un arreglo de cuentas» con toda una corriente de pensamiento que hacía de los intelectuales «una clase», una élite dirigente. A principios de siglo, esta «tesis» era común a la filosofía idealista de Croce («los filósofos», los intelectuales como verdad pensante de la historia) y a la sociología positi-

[2] Según una tesis de Althusser.

[3] Véase nuestra presentación al libro de L. Colleti, *De Rousseau à Lénine* [*Ideología y sociedad*], París, Gordon and Breach, 1972, consagrada a la discusión del historicismo y de su interpretación por Althusser; como asimismo nuestra parte quinta.

vista de las *élites* (Mosca, Michels, Pareto). Se la vuelve a encontrar en Max Weber e incluso, en forma *negativa*, en todo el sindicalismo revolucionario, especialmente en Sorel, quien no deja nunca de denunciar a «esas fortalezas de los intelectuales que son el Estado y el partido» [4]. En este sentido, la cuestión de los «intelectuales» se convierte en un campo de batalla entre la sociología política de la época y el leninismo, siendo un terreno particularmente favorable para reconstruir la relación de Gramsci con las ciencias sociales.

El fin del siglo XIX y el comienzo del XX vieron nacer, en efecto, a un «nuevo liberalismo» [5], que proclamó abiertamente que no se podía confiar en las masas y que ellas debían ser guiadas por una *élite política*. El desarrollo del movimiento obrero, el peligro que ello podía acarrear a la hegemonía parlamentaria de la burguesía, peligro que Engels ya había entrevisto [6], conducen a una progresiva desaparición de los aspectos más «democráticos» del liberalismo burgués y al desarrollo de un liberalismo de los «moderados», un liberalismo conservador presto a aceptar, en caso de peligro, un «Estado fuerte». Este fenómeno, por otra parte, va más allá del caso italiano. La teoría de la «circulación de las élites», de Pareto, representa «el punto en el cual la ideología liberal del progreso se convierte en ideología conservadora de la consolidación y defensa del poder», según la fórmula de Reinhard Kühl [7]. Pero también Max Weber desarrolla ideas análogas en todo su análisis del Parlamento como instrumento de selección de dirigentes políticos.

En el fondo, frente al desarrollo monopolista de fines del XIX la ideología liberal clásica, con su humanismo, su creencia optimista en un progreso histórico capaz de asegurar la felicidad a cada uno en una sociedad racional, se reinterpreta crudamente en un sentido elitista. No puede haber orden sin gobernantes y gobernados, sin una «clase política en el poder». Tanto es así, que este liberalismo conservador servirá de campo propicio para la crítica de la democracia parlamentaria, reputada ineficaz, y para la crítica de la democracia en el sentido más amplio. Lo que finalizará siendo un motivo de opción por la ideología fascista.

---

[4] G. Sorel, *La décomposition du marxisme*, París, Rivière, 1910, p. 54.

[5] R. Kühl, *Formen bürgerlicher Herrschaft: Liberalismus und Fascismus*, trad. italiana: *Due forme di dominio borghese*, Milán, Feltrinelli, 1973.

[6] En su prefacio a *Las luchas de clases en Francia*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, 1973, vol. 1, pp. 190-208.

[7] R. Kühl, *op. cit.*, p. 88.

Esta corriente manifestaba, además, una *crisis del Estado parlamentario* y de las prácticas políticas de la burguesía frente a un proletariado poderoso en el Parlamento. Este desarrollo del reformismo parlamentario, propio de la II Internacional, estaba acompañado de una «revisión de izquierda»: el sindicalismo revolucionario. A aquellos que defendían la necesidad de una élite político-intelectual, Sorel opondrá la idea básica de «una revolución de los productores», hecha por ellos mismos y radicalmente distinta de «las revoluciones de los políticos» [8]. Desde esta óptica, dominada completamente por un pansindicalismo revolucionario como instrumento de la *autonomía de clase,* que debería desembocar en la «huelga general», la crítica de los intelectuales como élite y la crítica antiautoritarista y antijerárquica del Estado coinciden:

En razón de sus intereses profesionales, ajenos a la «revolución proletaria», los intelectuales solamente tienen una vocación: «la explotación de la política». Porque el papel del político es muy similar al del cortesano y no exige aptitud respecto al trabajo industrial [9].

Antiintelectualismo y antiestatismo van de la mano:

Para comprender adecuadamente la transformación que se ha operado en el pensamiento socialista, es necesario examinar cuál es la composición del Estado moderno. Es un *cuerpo de intelectuales* que se ha investido de privilegios y que posee los llamados medios políticos para defenderse de los ataques que le realizan otros grupos de intelectuales, ávidos de poseer los beneficios de los empleos públicos. Los partidos se constituyen para conquistar esos empleos y son análogos al Estado [10].

Con una visión tal de la lucha política, como lucha de grupúsculos que buscan aprovecharse del poder, es comprensible que proponga que la emancipación del proletariado sólo puede ser obra de sí mismo, en el marco de una acción prioritariamente sindical:

Es mediante el movimiento y la acción como el proletariado debe adquirir las capacidades jurídicas y políticas. Su primera regla de conducta debe ser que ese movimiento *sea exclusivamente obrero,* es decir, debe excluir a los intelectuales, cuya dirección tendría como resultado la restauración de las jerarquías y la división de los trabajadores [11].

---

[8] G. Sorel, *Matériaux pour une théorie du prolétariat,* París, Rivière, 1919, p. 110. Encontraremos aquí numerosas referencias a «la moral de los productores», al proletariado como «clase autónoma» a la noción de revolución social. En lo que respecta a la influencia de Sorel sobre Gramsci, véase más adelante.

[9] G. Sorel, *op. cit.,* p. 98.

[10] G. Sorel, *La décomposition du marxisme.*

[11] G. Sorel, *ibid.,* p. 132.

A pesar de este llamamiento a la autonomía de clase, a una *revolución de los productores,* llamamiento acogido de buen grado por Gramsci en la época de la estrategia de los consejos obreros de *L'Ordine Nuovo,* el obrerismo antiintelectual de Sorel se encuentra en las antípodas de la problemática gramsciana de la hegemonía del proletariado. Así, Gramsci criticará en los *Quaderni* el «carácter abstracto (espontaneísta) de Sorel, su antijacobinismo visceral, su aversión por la política» [12], signos todos de un «cierto fetichismo sindical o economicista» [13] que priva a la clase obrera de una dirección política necesaria y la encierra en una «actividad pasiva»: el sindicalismo. Pero no por ello hay que afirmar rotundamente que Gramsci rechaza las *sugestiones críticas* de Sorel, es decir, sus intuiciones [14]. A título de ejemplo, ¿no podríamos decir que la célebre definición de Gramsci de los intelectuales tradicionales como «*agentes*» de las clases dirigentes ha sido sugerida por otra definición, por cierto menos célebre, de Sorel?

> Según la concepción marxista, la revolución es realizada por los productores, que, habituados al régimen de la fábrica de la gran industria, reducen a los intelectuales a no ser sino *agentes* que cumplen el menor número de tareas posible [15].

El *doble contenido* inicial de esta tesis está claro: los intelectuales no son una clase. La verdadera crítica de la teoría de las élites de Croce pasa por un análisis del lugar de los intelectuales en la constitución de clase del Estado. Por esa vía, Gramsci responderá a Sorel.

En una nota del texto metodológico consagrado a los intelectuales, Gramsci nos muestra el *escamoteo* de la problemática marxista operado en los conceptos de *clase política* o de *élite:*

> La pretendida «clase política» de Mosca no es más que la categoría de los intelectuales del grupo dominante; el concepto de *clase política* de Mosca es similar al concepto de *élite* de Pareto, que no es más que otra tentativa de interpretar el fenómeno histórico de los intelectuales y su función en la vida política y social [16].

---

[12] *M*, pp. 21, 211.

[13] *Ibid.*, pp. 18-19. Gramsci critica la concepción soreliana de la ideología-mito. Sobre los mitos como medio para influir en el presente, como unificación social y afectiva de tipo pragmático, véase *Réflexions sur la violence,* París, Rivière, 1946, pp. 177-180 [*Reflexiones sobre la violencia,* Madrid, Alianza, 1976].

[14] Entre las «intuiciones» de Sorel, Gramsci destaca la lucha por una «revolución de los productores», el concepto de bloque histórico, la idea de reforma intelectual y moral...

[15] G. Sorel, *La décomposition du marxisme,* p. 54. La caracterización de los intelectuales como *agentes* se encuentra también en Lenin.

[16] *I*, p. 14, y también *R*, pp. 80, 89, 184.

En lo que se refiere a Pareto, el pretendido modelo ideal según Parsons, el concepto de élite, nos remite a una teoría de la organización sociopolítica de tipo positivista/funcionalista. Apoyándose en una concepción de sistema pensado en términos de *equilibrio social*, y reactivando una concepción de «economía pura», el concepto de élite política o de clase dirigente se identifica con el simple reconocimiento del primado del hecho en política. El único criterio que posibilita la definición de una élite surge de una aproximación estadística, cuantitativa: la élite política se identifica con la «aptitud para tomar y conservar el poder». ¿No se apoya «naturalmente» toda organización política en una distinción radical entre la «clase gobernante» (modelo de una oligarquía esclarecida), considerada «superior», y los gobernados, esa «parte vulgar»?

Escuchemos mejor a Pareto:

> Lo menos que podemos hacer es dividir a la sociedad en dos capas: una capa superior, de la cual forman parte los gobernantes, y una capa inferior formada por los gobernados [17] (*sic*).

La conclusión de estas concepciones aristocráticas y antidemocráticas es evidente: una pura justificación potencial de las minorías que luchan por la conquista del poder, la omnipresencia en todo *sistema social* «de una clase gobernante poco numerosa, que se mantiene en el poder en parte *por la fuerza*, en parte *por el consenso* de la clase gobernada, que es mucho más numerosa».

Esta misma concepción estrecha de la política se encuentra también en Mosca, pero a partir de otro origen: la utilización, a través de Taine, de la idea saintsimoniana de un gobierno de sabios. Exactamente en el mismo momento en el que los intelectuales italianos juegan un papel cada vez más importante en los partidos y en el Parlamento, Mosca «descubre» la existencia de una *clase política:*

> Todo gobierno, cualquiera sea su base histórica y su forma, es el resultado de una minoría organizada: la clase política. El paso de una época a otra entraña transformaciones internas en *su formación*, su reclutamiento y su funcionamiento [18].

Si, a diferencia de Pareto, el «realismo» de Mosca no conduce a justificar cualquier gobierno (entre ellos el fascista), es porque el momento político está acompañado por un momento

[17] V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, París, Droz, 1966.
[18] Véase el libro de D. Gaxie, *Les professionnels de la politique*, París, PUF, 1974, p. 50.

jurídico, que sirve de guía para distinguir el buen y mal gobierno[19]. El análisis de los diferentes procesos de control social, de los procesos de legitimación («organización del consenso»), recubre la pura fuerza, pero no por ello la teoría de la clase política deja de ser menos conservadora.

Al criticar explícitamente a Mosca y en menor medida a Pareto, Gramsci reformula teóricamente un problema que tiene un referente histórico real: la entrada de los intelectuales en la vida sociopolítica. En efecto, según la estadística de Farneti para el período que va de 1900 a 1911, la composición de las capas gobernantes era la siguiente: 27 por 100 políticos profesionales, 18 por 100 intelectuales (expertos), 10 por 100 intelectuales humanistas, 16 por 100 militares, 16 por 100 administradores y finalmente 7 por 100 profesionales diversos[20]. En una palabra, los intelectuales representan, en esa época, al menos una tercera parte de las capas que ejercen el poder. El proceso no hace más que agravarse con la guerra imperialista. Como ya lo mostró Lenin en *El Estado y la revolución*, el aparato del Estado se convierte en un campo de batalla entre los diferentes grupos burgueses y pequeñoburgueses que se «reparten las sinecuras administrativas como un botín»:

> La pequeña burguesía es atraída al lado de la gran burguesía y sometida a ella en medida considerable por medio de este aparato[21].

Encontramos una reflexión idéntica en Gramsci: la guerra ha reforzado en Italia el papel de la pequeña y mediana burguesía, agravando el carácter militarista y burocrático del Estado. «El Estado se convierte en una carrera de gitanos que se mantiene gracias a los esfuerzos de cuñas y tacos, un mastodonte sobre cuatro pequeñas ruedas»[22].

Sin embargo, esta reformulación en términos marxistas conducirá a combatir, punto por punto, las tesis subyacentes en la concepción elitista del personal político, esa «clase de intelectuales» que reproduce una distinción eterna entre gobernantes y gobernados. Al postular que los *intelectuales no son una clase*, pero que desempeñan un papel en la organización y la constitución de clase, Gramsci hace saltar el esquema original en beneficio de otra problemática completamente distinta: la de

---

[19] Véase la introducción de N. Bobbio al libro de G. Mosca, *La classe politica*, Bari, Laterza, 1966.

[20] Citado por Nicola Tranfaglia en *Dallo Stato liberale al regime fascista*, Milán, Feltrinelli, 1973, p. 38.

[21] Lenin, *Obras completas*, vol. 25, Buenos Aires, Cartago, 1958, p. 401.

[22] *SP*, p. 135.

una *teoría general de la relación entre los intelectuales y las clases sociales.* Apoyándose en una polarización de clase entre los intelectuales, Gramsci opondrá a las llamadas élites de la clase dominante un trabajo político concreto, destinado a suscitar «élites» intelectuales de un nuevo tipo, que surgirán *directamente* de las masas y permanecerán en contacto con ellas: los intelectuales orgánicos. Por ello la cuestión de los intelectuales será desplazada por otra, más amplia, que ocupa todo el primer cuaderno, es decir, el análisis de la formación económica y social italiana, de la forma de la «revolución burguesa».

La revolución pasiva: jacobinismo y aparato de hegemonía

Analizar la constitución de un aparato de hegemonía es poner en evidencia que el concepto de hegemonía no se refiere inicialmente tan sólo al momento cultural, ni se agota en la función de los intelectuales como soldadura «de las relaciones entre la base y la superestructura». Su génesis teórica nos muestra otro campo prioritario: un análisis comparado de los diversos tipos de toma del poder por parte de la burguesía, una teoría y una práctica de la revolución. Vemos entonces cómo Gramsci procede a partir de una aproximación *históricamente diferenciada* a los aparatos de hegemonía. El *Risorgimento,* como «revolución sin revolución», como *revolución pasiva,* se opone al modelo jacobino francés, o «tipo acabado» de proceso revolucionario:

> Francia representa un tipo acabado de desarrollo armónico de todas las energías nacionales, y en especial de las de los intelectuales [23].

Este concepto de revolución pasiva, tomado de Vincenzo Cuoco, asume en él un papel estratégico. En el cuaderno 1 concierne solamente a la formación del Estado de la unidad italiana, pero Gramsci lo extenderá después al análisis del fascismo.

Negativamente, la «revolución pasiva» o «revolución sin revolución» es el síntoma de una ausencia de jacobinismo en el *Risorgimento,* ausencia de una alianza real entre el campo y la ciudad, entre la burguesía y los campesinos, entre la clase dirigente del norte y las masas campesinas del sur. Ausencia ésta que subraya para Gramsci un hecho esencial de la historia italiana, uno de los orígenes lejanos del fascismo: Italia no

---

[23] *R,* pp. 93 *ss.* Esta cuestión debe ligarse al tema de la cultura francesa, como cultura «nacional popular», véase *Q 3,* 82.

conoció una revolución burguesa clásica, en el sentido de Engels. A nivel económico, la «revolución pasiva» traduce la incapacidad de la burguesía italiana para realizar «una revolución económica de *carácter nacional*» [24]. En la hipótesis favorable de una revolución económica, la dominación del norte, del Piamonte, habría sido «la expresión de una lucha entre lo viejo y lo nuevo, entre el progreso y el atraso, entre el más productivo y el menos productivo» [25]. Pero las cosas sucedieron de otra manera.

Esta carencia de *hegemonía económica*, característica de la revolución pasiva, encuentra su elemento distintivo y explicativo si examinamos el tipo de «revolución en la superestructura» propia de una revolución pasiva. Retomando rápidamente un análisis clásico y bastante conocido, digamos que Gramsci muestra una doble ausencia en las fuerzas en pugna (los liberales moderados de Cavour y el partido de acción de Garibaldi).

Del lado de las *fuerzas subalternas:* el partido de acción es incapaz «de presentarse como fuerza autónoma con un programa de gobierno concreto y una resuelta dirección política»; es decir, no tiene un nexo orgánico real con las masas campesinas que le permita promover *objetivos democráticos* y le asegure a la revolución burguesa un carácter *popular*. El partido de acción no funciona como un «partido jacobino», porque no lucha *políticamente* por la reforma agraria, lo que posibilitaría el nexo entre la ciudad y el campo.

> En el partido de acción no encontramos este espíritu jacobino, esta voluntad de convertirse en «partido dirigente» [26].

Del lado de la *clase dirigente:* los moderados constituían, sin duda, «la clase dirigente», *los intelectuales en el sentido orgánico*, tanto como *organizadores políticos* como por estar *orgánicamente* ligados a su clase. Pero esta vanguardia real y orgánica de las clases superiores, que ejercía una «*atracción espontánea* sobre la masa de los intelectuales, se contenta con hacer de la burguesía una *clase principalmente dominante*» [27]. Su acción de dirección será impotente (y hostil) frente a las masas populares, y no sólo no buscará favorecer su acceso a la vida del Estado, sino que, además, esta burguesía procederá a una verdadera *absorción* de los elementos activos de las clases

---

[24] *Q 1*, 44 y 149.
[25] *R*, p. 262.
[26] *Q 1*, 44.
[27] *Ibid.*

aliadas e incluso enemigas (el «transformismo»: la revolución pasiva).

Más tarde, volviendo sobre la cuestión de la revolución pasiva, Gramsci precisará más todavía este proceso de transformismo y sus fases. Primero encontramos una fase de «transformismo molecular»: por medio del Senado, las personalidades políticas seleccionadas por los partidos de oposición se incorporan, a título individual, a las clases conservadoras moderadas. Después, a partir de 1900, hallamos un transformismo de grupo: ejemplo típico, la formación de un partido nacionalista a partir de grupos anarquistas y sindicalistas revolucionarios [28].

De estos análisis concretos de Gramsci se desprenden tres tesis:

Tesis primera: si la revolución no instaura un Estado, un aparato de hegemonía nuevo, y no revoluciona las superestructuras en el curso de un proceso de largo aliento, es una revolución pasiva.

Como prueba evidente tenemos este prístino juicio sobre los jacobinos: «... no sólo organizaron un gobierno burgués, es decir, hicieron de la burguesía la *clase dominante* [elemento de fuerza, función de mando], sino que además crearon el Estado burgués, hicieron de la burguesía la *clase nacional dirigente, hegemónica,* o sea, le dieron a este Estado nuevo una *base permanente,* crearon la unidad compacta de la nación francesa moderna» [29].

En Italia, en cambio, la *función dominante* de la burguesía prevalece sobre su *papel dirigente,* sobre la función de organizadora del consenso de las grandes masas:

La *dirección política* se convierte en un aspecto de la dominación, en la medida en que la absorción de las élites de las clases enemigas conduce a su decapitación e impotencia [30].

---

[28] La noción de transformismo aparece desde *Q 1,* 43. Designa un doble proceso: el hecho de que el partido de acción sea «molecularmente incorporado y dirigido» por los moderados y el hecho de que las masas, decapitadas de su dirección, se encuentren «fuera del Estado». Es decir, nos encontramos con un tipo de dirección de clase muy ligado a la «revolución pasiva».

[29] El tema del jacobinismo, la comparación entre la «revolución pasiva» del *Risorgimento* y la Revolución francesa se encuentra en el cuaderno 1.

[30] *Q 1,* 44. Podemos, por tanto, distinguir dos modos de dominación de clase: una dominación en la cual la organización ideológica acompaña a la fuerza que *domina,* y una dominación-dirección (en este caso hegemónica) asociada al consenso. Por ello, «si la clase dominante ha

De estas indicaciones históricas es posible extraer *conclusiones teóricas* que van más allá del marco inicial.

Tesis segunda: el concepto de hegemonía, como puesta en funcionamiento de mecanismos que aseguran el consenso de las masas a una política de clase (apoyándose además en la fuerza), no puede ser reducido a la noción marxista de *ideología dominante* o a la problemática weberiana de los mecanismos de legitimación que recubren a la violencia con fines de integración social.

En realidad, en el caso de una *hegemonía establecida,* una clase hace avanzar al conjunto de la sociedad (función nacional). La «atracción» que ejerce sobre las clases aliadas (e incluso enemigas) no es *pasiva,* sino *activa.* No depende solamente de los simples mecanismos administrativos de *coerción,* pero tampoco se agota en los «mecanismos de imposición ideológica, de sujeción ideológica» (Althusser), ni en los de legitimación por una violencia simbólica (Bourdieu).

Es más: ¿no es a partir del momento en que la hegemonía no hace más que acompañar a la fuerza, o peor, se obtiene únicamente *por la fuerza* (el ejemplo del fascismo: «el consenso es obtenido a palos»), cuando la hegemonía ya no está asegurada?

> Cuando la clase dominante agota su función, el bloque ideológico tiende a retraerse y a la espontaneidad sucede la coerción [31].

Al identificar pura y simplemente hegemonía e ideología dominante o «mecanismo de legitimidad», se pierde la distinción gramsciana de las formas del consenso y se postula *una identidad simple entre ideología, cultura y lenguaje.* Se constata, entonces, que la subsunción del concepto gramsciano de hegemonía en el de «proceso de legitimación» conduce en línea recta a entender a la hegemonía como la instauración de un *consensus* sobre el conjunto de la sociedad (véase el libro de R. Miliband sobre el Estado capitalista) [32]. Este *consensus* pasa

---

perdido el consenso..., ya no es "dirigente", sino únicamente "dominante", detentadora de la pura fuerza coercitiva» (*Q 3,* 34).

[31] *I,* pp. 60-61.

[32] R. Miliband, *El Estado en la sociedad capitalista,* México, Siglo XXI, 1970. Todo el interés de este libro, que además se dice gramsciano, se encuentra en el análisis ampliado del concepto de Estado, «en vistas a una sociología general del capitalismo avanzado». De ahí surge una individualización de los nexos ideológicos y materiales que unen a la clase dominante, la clase intermedia y la clase subalterna, y un sugestivo análisis del papel del Estado en la «socialización política». No obstante,

entonces por «normas sociales operativas», por un «adoctrinamiento», por los controles sociales puestos en marcha por «los agentes de la persuasión política» [33]. Es fácil reconocer aquí las huellas de una problemática weberiana, filtrada a través del funcionalismo de Parsons.

Porque si es cierto que la función de dirección de clase se apoya sobre los *mecanismos de imposición* de normas culturales e ideológicas, excede sin embargo esos límites. El concepto de legitimidad o de legitimación weberiano tiene un sentido más estrecho que el concepto gramsciano de hegemonía, pues significa «el modo según el cual las estructuras políticas son *aceptadas* por los agentes del sistema» [34]. En el fondo, Bourdieu y Passeron tienen razón cuando afirman que «Weber es el único que se plantea como objeto la contribución específica que las representaciones de legitimidad aportan al ejercicio y a la perpetuación del poder» [35]. La violencia simbólica será precisamente imposición, «despotismo cultural» [36].

Pero, para Gramsci, los efectos de la hegemonía son más que contradictorios. Cuanto más auténticamente hegemónica es una clase, tanto más permite a las clases adversarias la posibilidad de organizarse y constituirse en fuerza política autónoma. Si Francia es el país «clásico» de la dominación/dirección burguesa, ¿no es también acaso el país «clásico» de la lucha de clases? Por el contrario, la revolución pasiva, dado que decapita a las direcciones de las clases aliadas y adversarias, las priva de su propio instrumento de lucha política y crea un *obstáculo* para su constitución en clases autónomas.

Entre un funcionalismo crítico de izquierda, que habla de consenso, de integración, de normas que ponen en discusión el poder de la burguesía como «orden», y la hegemonía gramsciana, hay más que un matiz... Pues una clase en el poder es hegemónica porque hace avanzar al conjunto de la sociedad: su *perspectiva* es *universalista* y no *arbitraria*. El momento de la

---

la problemática de la «legitimación» como proceso «altamente funcional» para una dominación de clase, problemática que deriva de Weber, conduce después a subestimar las formas de lucha y de organización de la clase obrera en su alcance hegemónico (no es solamente una clase subalterna): ello repercute sobre la apreciación del peso de los mecanismos de integración social del capitalismo monopolista de Estado.

[33] *Ibid.*, véase especialmente el capítulo consagrado al proceso de legitimación.

[34] P. Bourdieu y J.-C. Passeron, *La reproduction*, París, Minuit, 1970. [*La reproducción*, Barcelona, Laia, 1977.]

[35] *Ibid.*, p. 19.

[36] *Ibid.*, en especial el capítulo 1 («Du double arbitraire»).

arbitrariedad, el recurso a las formas más directas o más disimuladas de autoritarismo, de coerción, marcan una «crisis de hegemonía larvada», para retomar una definición de N. Poulantzas [37]. Por ello, el concepto de hegemonía está sujeto a una ambigüedad teórica propicia para aclarar la relación de Gramsci con las ciencias sociales actuales.

El concepto de hegemonía y todos los conceptos que lo precisan (ideología orgánica, bloque histórico, etc.), abren una veta de investigación sobre los *modos de integración social* propios de un grupo, un partido, una sociedad. Como ha observado justamente A. Pizzorno: «Gramsci anticipa de manera sorprendente el modo de tratar los problemas del consenso, de la función integradora y de los modos de difusión de los valores culturales, característicos del funcionalismo norteamericano de los años cincuenta» [38]. Con un pequeño matiz, que tiene bastante peso y por otra parte no escapó a Pizzorno. A pesar de los ecos durkheimianos recibidos a través de Sorel, «Gramsci no pierde jamás de vista las relaciones de clase, *incluso cuando elabora una teoría de la integración*».

Sobre todo si la sociología de las funciones y la sociología de los controles no son sino «hermanas enemigas», coincidentes en un punto central, la integración social [39], debemos enunciar, en consecuencia, una tesis metodológica:

Tesis tercera: la dialéctica revolucionaria de Gramsci escapa a todo modelo «estructural-funcionalista», en el cual los modos de integración en una estructura (función) consolidan los modos de institucionalización de los controles.

En este sentido, es necesario recordar que todo modelo de *integración* exige el empleo de un modelo de *desintegración*, porque las parejas teóricas y metodológicas de Gramsci son *bipolares*. Es decir, no hay una teoría de la hegemonía sin una teoría de la *crisis* de hegemonía (conocida como crisis orgá-

---

[37] N. Poulantzas, *Les classes sociales dans le capitalisme, aujourd'hui*, París, Le Seuil, 1970, p. 186. [*Las clases sociales en el capitalismo actual*, Madrid, Siglo XXI, 1977, p. 162.]

[38] A. Pizzorno, «Sul metodo di Gramsci», *Quaderni di Sociologia*, Turín, XVI, 4, 1967, pp. 380-400. También el artículo de Luciano Gallino, «Gramsci e le scienze sociali», *Quaderni di Sociologia*, Turín, XVI, 4, 1967, pp. 351-379. [«Sobre el método de Gramsci» y «Gramsci y las ciencias sociales», en *Gramsci y las ciencias sociales*, Córdoba (Argentina), Cuadernos de Pasado y Presente, 1970.]

[39] Remito sobre el tema a la crítica de Alain Touraine en *Production de la société*, París, Le Seuil, 1973, capítulo 1, y también *Pour la sociologie*, París, Le Seuil, 1974, pp. 14 *ss.*

nica); no hay un análisis de la integración de las clases subalternas por una clase dominante sin la teoría de los modos de autonomización y de constitución de clase que posibilitan a *una clase subalterna el convertirse en hegemónica;* no hay una ampliación del concepto de Estado sin la redefinición de una perspectiva estratégica nueva, la «guerra de posiciones», que posibilita a la clase obrera el luchar por un nuevo Estado.

La teorización de esta bipolaridad de los conceptos no es nada fácil. Tanto es así, que numerosos investigadores insisten sobre el primer aspecto, arriesgándose a identificar, ahora desde una óptica marxista, la hegemonía gramsciana con el concepto marxista de ideología dominante. Es así como Poulantzas, en *Poder político y clases sociales,* descubriendo «una oscilación conceptual frecuente en Gramsci», llega a afirmar que: «La hegemonía no constituye en él un concepto, incluso en estado práctico, capaz de localizar *un objeto teórico específico* en su unidad» [40]. Retomando en forma esclarecedora algunos análisis de Gramsci, leídos a la luz de la polémica antihistoricista de Althusser, Poulantzas propone entonces «*reducir* la utilización del concepto de hegemonía solamente a las prácticas de las clases dominantes» [41], convirtiendo de ese modo a la hegemonía en sinónimo de ideología dominante, de ideología-cemento, presente en todos los niveles del edificio social [42].

No hay ninguna duda de que esta óptica posibilita revalorizar todo un aspecto poco conocido e ignorado de la búsqueda gramsciana.

Rompiendo resueltamente con una concepción de la ideología como ideología-ilusión o como simple sistema de ideas, Gramsci extiende el análisis y pasa de los aspectos más conscientes de las ideologías a sus aspectos inconscientes, materializados en las prácticas y las normas culturales aceptadas o sufridas. Las ideologías funcionan como agentes de unificación social, como cemento sobre una base de clase. Es más: la ideología, tenden-

---

[40] Corresponde a Poulantzas el haber señalado el papel y el lugar del concepto de hegemonía en la ampliación y la conceptualización del Estado. Razón de más para no estar de acuerdo con su crítica a Gramsci, crítica que es, cuando menos, paradójica. Véase *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista,* México, Siglo XXI, 1969, pp. 169 *ss.*

[41] *Ibid.,* p. 173.

[42] *Ibid.;* véase el capítulo titulado «La concepción marxista de las ideologías». Poulantzas retiene la noción gramsciana de ideología-*cemento* y sus implicaciones (ruptura con toda interpretación de la ideología como sistema de ideas), pero la reinscribe en otro campo: la ideología como «coherencia *imaginaria*», unidad que oculta las contradicciones de una formación social. Esta reinscripción nos parece discutible.

cialmente identificada con la concepción del mundo de una clase, impregna todas las actividades, todas las prácticas. Es «una concepción del mundo que se manifiesta *implícitamente* en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida colectiva e individual» [43]. No hay duda de que encontramos aquí elementos decisivos y positivos para una teoría materialista de las ideologías en el sentido definido por Althusser.

En su preocupación por separar netamente las ideologías arbitrarias, racionalistas, queridas por un individuo, de las *ideologías históricamente orgánicas,* Gramsci no olvida el «revalorizar» el concepto mismo de hegemonía como «forma de organización de las masas». Atenerse al sentido negativo (no es más que ideología) o al sentido restrictivo (sistema de ideas) conduce necesariamente a cometer *un error capital:* desnaturalizar el *análisis teórico* del concepto de ideología.

El sentido desfavorable de la palabra se ha hecho extensivo, y por tanto ha modificado y *desnaturalizado* el análisis teórico del concepto de ideología. El proceso de este error puede ser reconstruido fácilmente:

1. Se identifica a la ideología como algo distinto de la estructura, y se afirma que no son las ideologías las que cambian la estructura, sino a la inversa.
2. Se afirma que una determinada solución política es «ideológica», es decir, insuficiente para alterar la estructura, aunque cree poder cambiarla; se afirma que es inútil, estúpida, etc.
3. Se pasa a la afirmación de que toda ideología es «pura» apariencia, inútil, estúpida, etc. [44].

Esta desnaturalización del concepto de ideología, en la que el idealismo de Croce se da la mano con una desviación economicista del marxismo, conduce en la práctica a tratar a la ideología como mero reflejo sin *eficacia específica,* ocultando de ese modo un terreno estratégico de las luchas de clases, que Gramsci rehabilita en toda su amplitud:

En tanto son históricamente necesarias [las ideologías orgánicas] tienen una validez que es una validez «psicológica», «organizan» a las masas humanas, forman el *terreno* en el cual se mueven los hombres, tomando consciencia de su posición, en el cual luchan, etc. [45].

La relación de las masas con el mundo se elabora, por tanto, en la ideología, mediante sus aspectos conscientes, pero también mediante sus aspectos implícitos, imaginarios. En este

---

[43] *MS*, p. 8; subrayado nuestro.
[44] *Ibid.*, p. 57; subrayado nuestro.
[45] *Ibid.*

sentido, en Gramsci encontramos una confirmación de los trabajos de Althusser tendentes a revalorizar este campo de análisis y de lucha, sobre los cuales vuelve en sus *Éléments d'autocritique:*

Las ideologías no son puras ilusiones (el Error), sino cuerpos de representaciones existentes en determinadas instituciones y determinadas prácticas: figuran en la superestructura y están fundadas en la lucha de clases [46].

Pero la reducción del concepto de hegemonía operado por Poulantzas entraña otras consecuencias que desequilibran la dialéctica revolucionaria de Gramsci. Según él, Gramsci sería culpable de «dos empleos ilegítimos de la noción de hegemonía»:

1. Su aplicación al análisis del Estado: «El concepto de hegemonía recubre abusivamente en él las estructuras del Estado» [47].

2. Extensión inaceptable del concepto de hegemonía a la estrategia de la clase obrera, «en la medida en que Gramsci introduciría una ruptura no leninista entre hegemonía y dirección de clase»: «Según él, una clase puede y debe convertirse en clase dirigente antes de ser clase políticamente dominante; puede conquistar la hegemonía antes de la conquista del poder político» [48].

Aparte de los problemas estrictamente políticos que encierran estas afirmaciones, la crítica de Poulantzas, a la cual no se ha respondido adecuadamente, señala dos problemas reales, que la lectura de los *Quaderni* en su edición íntegra puede permitir aclarar, a condición de devolver al concepto de hegemonía *todo su valor.*

---

[46] *Éléments d'autocritique,* p. 114.

[47] Poulantzas, *op. cit.,* p. 291.

[48] *Ibid.,* p. 260: «Gramsci introduce una ruptura teórica entre hegemonía y dominación». Nos parece, al contrario, que estos dos momentos están *orgánicamente* ligados (y son metodológicamente distintos). Pues: 1) puede haber dominación sin hegemonía (caso de la revolución pasiva y, más todavía, del fascismo); 2) la conquista hegemónica de aliados (conquista política, pero también cultural) es *necesaria* para establecer la hegemonía de la clase obrera, tanto antes como después de la toma del poder (Estado). Las dos nociones no son *idénticas,* pero tampoco son *orgánicamente separables* (en el sentido en que podría haber una estrategia hacia el socialismo que fuese *puramente hegemónica* sin toma del poder, sea cual sea la vía adoptada).

1. ¿Por qué Gramsci enriquece la noción leninista de hegemonía, noción que por otra parte fue muy utilizada en el interior de la III Internacional [49], a partir de una profundización de los mecanismos de dirección de clase en la sociedad civil? ¿No es porque el concepto de hegemonía explora una problemática nueva de las vías hacia el socialismo? En este sentido, los *Quaderni* nos muestran un proyecto de «construcción de una ciencia de la política que se adecue a las tareas de un proceso de transición, ligado a una situación completamente nueva, tanto en el plano nacional como en el internacional» [50].

2. ¿Por qué el aparato de hegemonía de una clase dominante será posteriormente *rearticulado* en relación al Estado? Al punto tal que incluso Poulantzas admitirá que, a partir de su práctica de dirigente proletario, Gramsci se vio obligado a fundar la teoría de la pertenencia de los aparatos ideológicos al *sistema estatal.*

Tenía indudablemente sus buenas razones. Digamos que este desplazamiento del campo de análisis, que pondrá al Estado en el primer plano de los procesos de organización/reorganización de la sociedad, se apoya sobre la relación hegemonía/clase. Del análisis del *Risorgimento* como revolución pasiva se derivan las *condiciones* necesarias que permiten que una clase se convierta en hegemónica. Estas son tres:

1. *Condiciones económicas:* la carencia de hegemonía de la burguesía italiana está originada por su «debilidad relativa» en lo económico. Realizándose en un período histórico en el cual el tiempo de las revoluciones burguesas radicales ya ha pasado, el proceso de unificación nacional se apoya sobre condiciones históricas externas.

Por tanto, el problema de la hegemonía nos remite a la cuestión de la transición, al paso de un modo de producción a otro.

2. *Condiciones políticas:* en un contexto internacional, una clase hegemónica es una *clase nacional* que tiene «una función progresista en un momento histórico determinado»; es capaz de hacer avanzar al conjunto de la sociedad. Y es *no corporativista* en tanto amplía sus propios intereses de clase, sumán-

[49] Remito a la segunda parte de esta obra.
[50] Según la formulación de Umberto Cerroni en *Teoria politica e socialismo,* Roma, Riuniti, 1973, pp. 151 *ss.*

doles los de otras capas aliadas cuyas reivindicaciones asume, incluso, a costa de compromisos.

Es así como Gramsci, a propósito del análisis del *Risorgimento*, escribe ese famoso texto, tan citado y que contiene toda «una política del socialismo»:

El criterio histórico-político sobre el cual es necesario fundar las propias investigaciones es el siguiente: una clase es *dominante* en dos formas, es decir, es «dirigente» y «dominante». Es dirigente en relación a las clases aliadas, y dominante en relación a las clases adversarias. Por ello, una clase puede (y debe) ser «dirigente» antes de tomar el poder. Una vez en el poder se convierte en dominante, pero continúa siendo «dirigente» [51].

La dirección de la que habla Gramsci es sobre todo la *dirección política,* y en el mismo fragmento del cuaderno 1 identifica *dirección* y *hegemonía política:*

La hegemonía política puede y debe existir antes de llegar al gobierno; no es necesario contar solamente con el poder y con la fuerza material que éste otorga *para ejercer la dirección o hegemonía política* [52].

No se puede ser más explícito: dirección y dominación no forman dos mundos aparte, pero la dirección política preliminar (política de alianzas y de masas) es la condición *sine qua non* para el ejercicio de una *dominación* —dirección real— que no se limite únicamente a la fuerza material otorgada por el poder del Estado.

Es más que probable que Gramsci esté pensando aquí en Lenin y en la estrategia de la hegemonía del proletariado. Pero en el contexto del cuaderno 1, estas tesis funcionan desde el punto de vista de la burguesía en su relación con el Estado. La «deficiencia» de clase característica de la burguesía del *Risorgimento* tendrá como consecuencia la instauración de un «Estado bastardo», un Estado «falsamente liberal», con el riesgo permanente del recurso a la fuerza y al autoritarismo. Por el contrario, una revolución radical conduce a un «Estado pleno» que asegura al pueblo una participación permanente en el marco de las instituciones políticas (Estado parlamentario clásico).

3. *Condiciones culturales:* relación intelectuales/masas.

La capacidad *expansiva* de la hegemonía de una clase no se limita únicamente a la dirección política, sino que se inscribe

---

[51] *Q 1,* 44. En esta primera versión, Gramsci emplea el término *dominación* en dos sentidos. Posteriormente, reemplazará dominación (una clase es *dominante*) por *supremacía.* El sentido es idéntico.

[52] *Q 1,* 44.

igualmente en los diferentes aparatos ideológicos y culturales de hegemonía:

[La] actividad escolar del *Risorgimento*, de carácter liberal o liberalizante, tiene gran importancia para captar el mecanismo de la hegemonía de los moderados sobre los intelectuales [53].

De esta forma, la hegemonía sigue dos líneas estratégicas:

«— *"Una concepción general de la vida"*, una filosofía (Gioberti), que otorga a sus adherentes una "dignidad" que oponer a las ideologías dominantes como principio de lucha;

— *un programa escolar*, que interesa al sector más homogéneo y numeroso de los intelectuales (los docentes, desde los maestros a los profesores universitarios) y les posibilita el desarrollo de una actividad específica en su campo de trabajo» [54].

Mediante el papel del aparato escolar y la necesidad de una filosofía como «reforma intelectual y moral» de masa, Gramsci introduce en el campo de la cultura y la ideología su teoría del aparato de hegemonía. Si en esta primera aproximación del cuaderno 1 la hegemonía cultural juega un papel decisivo, de ahí no surge, por supuesto, que sea «determinante» en última instancia; marca solamente un horizonte de investigación que el cuaderno 4 desarrollará en toda su plenitud: el paso de la hegemonía como «ciencia política» a la hegemonía como *filosofía*. Esboza ya una cuestión de peso, la de las *estructuras de los aparatos de hegemonía en su relación con el Estado.*

II. APARATOS DE HEGEMONIA Y APARATOS IDEOLOGICOS DE ESTADO

Si el concepto de hegemonía ha sido objeto de numerosos análisis [55], no podemos decir lo mismo del concepto de aparatos de hegemonía. Esta ocultación de un concepto histórico esencial de Gramsci no deja de tener efectos negativos: preeminencia de lo ideológico sobre el análisis de las superestructuras, preeminencia de la problemática del bloque histórico sobre la de

[53] *Q 1*, 46.

[54] *Ibid.*

[55] Véase Luciano Gruppi, *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Roma, De Donato, 1972; N. Auciello, *Socialismo ed egemonia in Gramsci e Togliatti*, Roma, De Donato, 1972; A. Broccoli, *Antonio Gramsci e l'educazione come egemonia*, Florencia, La Nuova Italia, 1972; G. C. Jocteau, «Sul concetto di egemonia in Gramsci e Togliatti», *Rivista di storia contemporanea*, 1973, 1; citamos solamente los principales.

las relaciones de fuerza y del Estado, desviación cultural-idealista de la interpretación. Pero, sobre todo, ha dejado escapar un aspecto esencial de los *Quaderni*, la producción de un nuevo concepto que posee el mismo nivel que el de intelectual orgánico o que el de bloque histórico: el de aparato de hegemonía.

Desde su juventud, Gramsci aborda el tema de las cuestiones culturales en términos de *organización*. En 1918, en polémica con Leonetti, que parecía subestimar el papel de la educación y de la lucha cultural en el interior del partido socialista, Gramsci lucha por una «organización específica de la cultura», pues «la organización es... un modo de ser que determina una forma de consciencia» [56]. Igualmente, no espera a desarrollar una teoría explícita del aparato escolar para ver en el esquema dualista de la escuela tradicional, surgido del Estado liberal (una escuela elemental para el pueblo y una escuela clásica para las clases dirigentes), un instrumento de la hegemonía de clase, fuente de privilegios:

> La cultura es un privilegio. La escuela es un privilegio. Y nosotros no queremos que sea así. Todos los jóvenes deberían ser iguales ante la cultura [57].

Frente a esta situación, que hipoteca el futuro de los niños, Gramsci reivindica una escuela distinta, una escuela desinteresada, de libertad y libre iniciativa, y no una «escuela de esclavitud y de enseñanza mecánica».

Si bien es conveniente evitar aquí todo fetichismo lingüístico [58], ello no impide que la aparición y el empleo de un concepto nuevo señalen un *paso cualitativo* característico del cuaderno 1 y aseguren una reorganización de los análisis concretos.

Para proponer una primera elucidación teórica de las relaciones clase/Estado/aparatos de hegemonía, es necesario situarse de entrada en una problemática nueva que pueda aclarar, aun de manera conflictiva, la aportación gramsciana. Tal es el caso de las indicaciones que señala Althusser en su artículo sobre «Ideología y aparatos ideológicos de Estado» [59].

---

[56] *SG*, p. 300.

[57] *SP*, p. 32.

[58] Entiendo por fetichismo lingüístico la confusión epistemológica entre historia de un concepto y aparición lingüística de ese concepto, confusión que, en el caso del marxismo, termina por ocultar la práctica política y la realidad de la lucha de clases.

[59] L. Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'État», *La Pensée*, 151, junio de 1970.

No pretendemos con esto afirmar que la solución de Althusser sea la de Gramsci, ni que aquél haya reconocido la aportación decisiva de Gramsci en este campo. El mismo precisa:

Gramsci es, según nuestro conocimiento, *el único* que ha avanzado *sobre esta vía* que indicamos. El tuvo la idea singular que el Estado no se reducía al aparato represivo de Estado, sino que comprendía, como él decía, un cierto número de instituciones de la sociedad civil: la Iglesia, las escuelas, los sindicatos... Lamentablemente, Gramsci *no sistematizó sus intuiciones*, que quedaron en estado de apuntes agudos pero parciales [60].

Por un singular efecto de retorno podríamos decir que, al tomar esta *nueva vía*, Althusser nos da los instrumentos teóricos necesarios para repensar esas «intuiciones» de Gramsci. Sistematización que produce un efecto paradójico: las «intuiciones» de Gramsci van más allá de una simple «teoría descriptiva», y con más razón, más allá de los «apuntes agudos», produciendo en su *propia sistematicidad* un estudio rico y articulado de la práctica política.

Al proponer el concepto de aparato ideológico de Estado, Althusser tiende a ampliar el concepto de Estado y a agregar nuevos elementos a la teoría marxista clásica del Estado como poder de clase y aparato represivo:

Para hacer progresar a la teoría del Estado es indispensable tener en cuenta no solamente la distinción entre poder de Estado y aparato de Estado, sino también *otra realidad*, que si bien está manifiestamente junto al aparato [represivo de Estado], no se confunde con él. Llamaremos a esta realidad por su concepto: los aparatos ideológicos de Estado [61].

La necesidad de esta ampliación del concepto de Estado surge de razones teóricas y políticas profundas. Ante todo, teóricas: el concepto de AIE permite ir más allá que una *aproximación tópica* al todo social por instancias (lo económico, lo político, lo ideológico, etc.). Ahora bien, si estas distinciones pudieron ser útiles para combatir una concepción *economicista* de la sociedad y para determinar la eficacia propia de cada nivel, no por ello dejan de ser un obstáculo cuando se quieren determinar *políticamente* los nexos entre la base, la superestructura y la lucha de clases [62]. Y también razones políticas: mediante

[60] *Ibid.*
[61] *Ibid.*
[62] Sobre el empleo del término «instancia», es conveniente referirse a las reservas de Althusser en *Éléments d'autocritique* (donde el término ha sido conservado solamente para la superestructura: el Estado, el derecho y la *filosofía*, véase p. 99), y sobre todo al artículo de Étienne Balibar, «Sur la dialectique historique», en cuanto a los efectos de esta

los AIE Althusser intenta determinar el papel real de las superestructuras en un proceso revolucionario, a la luz del tipo de lucha de clases que se está desarrollando; la crítica del estalinismo como economicismo, un esfuerzo para teorizar algunos aspectos de las luchas en los países capitalistas desarrollados (como el caso del mayo francés del 68) y una utilización muy «mediatizada» de la experiencia de la revolución cultural china sirven aquí de laboratorio experimental para un análisis enriquecido de la realidad de la lucha de clases en la actualidad.

La noción de AIE corresponde, en efecto, a lo que una sociología empirista y descriptiva clasifica como instituciones diferentes y especializadas. Terreno dejado en barbecho por el marrismo (con muy pocas excepciones) y que Althusser propone teorizar. Veamos las propiedades de los AIE:

1. Son necesariamente múltiples, teniendo sólo en común el *funcionar prevalentemente con la ideología* y «bajo la ideología dominante». De ahí la necesidad de pasar de una teoría de los AIE a una teoría de la ideología, concebida en su doble determinación: por los modos de la materialidad institucional y por los procesos de imposición/interpelación.

2. Los AIE *forman parte del Estado*, de su modo de funcionamiento con la ideología, visto que la distinción entre lo privado y lo público, propia de la fase del capitalismo liberal, se manifiesta cada día más como «jurídica y formal». En consecuencia, son *un lugar* de la lucha de clases y a la vez *están en juego* en ella. Es lo que piensa Althusser cuando recurre al concepto gramsciano de *hegemonía*, entendido en un sentido particular:

> Por lo que sabemos, ninguna clase puede detentar el poder de Estado en forma duradera sin ejercer al mismo tiempo su *hegemonía* sobre y en los aparatos ideológicos de Estado [63].

Esta idea se reafirma en *Philosophie et philosophie spontanée des savants:*

> La cultura literaria que se da en la enseñanza de las escuelas *no es puramente un fenómeno escolar;* es un momento, entre otros, de la educación ideológica de las masas populares. Por sus medios y sus efectos

---

problemática del «todo social» respecto a la de la transición; véase el artículo citado en *Cinq études du matérialisme historique*, París, Maspero, 1974, p. 238. [*Cinco ensayos de materialismo histórico,* Barcelona, Laia, 1976.]

[63] L. Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'État».

coincide con los otros momentos puestos en funcionamiento al mismo tiempo: religiosos, jurídicos, morales, políticos, etc. Son todos medios ideológicos de la *hegemonía de la clase dirigente, reagrupados* alrededor del Estado, cuyo poder detenta la clase dominante [64].

Preguntas: ¿Cómo puede ejercer esta clase su hegemonía en los aparatos? ¿Esta hegemonía es total? Sobre estos puntos el análisis debería ser más concreto y articulado. Porque para pensar en una lucha *en* los aparatos ideológicos de Estado es necesario todavía desarrollar una teoría de la contradicción que los atraviesa, y por tanto una teoría de los «sujetos» que pueden ser los agentes de esa lucha. El mismo Althusser lo reconoce, cuando afirma:

Los AIE son múltiples, distintos, relativamente autónomos y susceptibles de ofrecer *un campo objetivo a las contradicciones* que expresan, tanto bajo formas limitadas como bajo formas extremas, *los efectos* del choque entre la lucha de las clases capitalistas y la lucha de las clases proletarias, así como sus formas subordinadas [65].

Pero en su análisis sigue existiendo una escisión entre la afirmación de la preeminencia de la lucha de clases (dialéctica histórica) y lo que nos parece un modelo demasiado «mecanicista-funcionalista» de las relaciones base/superestructura, en tanto los AIE tienen la función de asegurar *la reproducción* de las relaciones sociales.

Es decir, ¿podemos ampliar el concepto de Estado partiendo *solamente* del concepto de reproducción como instrumento esencial de la dialéctica histórica, sin finalizar bloqueando toda una dimensión de la *práctica política?* Práctica que es esa famosa dialéctica entre la espontaneidad y la dirección consciente y organizada, en la cual Gramsci veía la garantía de una línea política de masas que fuera más allá de las formas democráticas del liberalismo.

O sea, que estando totalmente de acuerdo con la proposición de Althusser acerca de la necesidad de una ampliación del Estado, de una teoría materialista de las ideologías, de una crítica *marxista* al estalinismo, nos parece que el concepto de reproducción no es suficiente para asegurar toda la riqueza de esta vía de investigación. Sobre todo en el marco de las sociedades capitalistas avanzadas, en las cuales la superestructura, particularmente compleja y *resistente,* nos permite comprobar

[64] L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants,* París, Maspero, 1974, pp. 40 *ss.* [*Curso de filosofía para científicos,* Barcelona, Laia, 1976.]
[65] Art. cit.

la fuerza de las reservas políticas e ideológicas articuladas en la sociedad civil. Decir que a partir «del concepto de reproducción» es posible y necesario pensar «aquello que caracteriza a lo *esencial* de la existencia de la superestructura», puede causar cierta perplejidad[66].

Es cierto que el concepto de reproducción de las relaciones de producción subraya el papel decisivo del Estado, de sus mecanismos coercitivos e ideológicos, en la *supervivencia* del modo de producción capitalista. Pero si el Estado no es una cosa ni un simple *instrumento,* sino más bien *la condensación de una relación de fuerzas*[67], es imposible persistir en la separación potencial (o real) entre el campo de la producción económica (aparato de producción) y el de la reproducción principalmente ideológica sin empobrecer el concepto mismo de relaciones de producción. Porque es evidente que la función hegemónica de clase excede el campo de lo superestructural: las prácticas ideológicas surgen desde el aparato de producción económico, la fábrica. En ese sentido, Gramsci, al analizar el desarrollo del capitalismo norteamericano después de la crisis de 1929, escribirá: «la hegemonía nace de la fábrica».

Si los AIE se convierten en el eslabón principal de la reproducción ideológica, se corre el riesgo de ocultar la función ideológica *intrínseca de las relaciones de producción,* como los modos de restructuración capitalista, por ejemplo, de las fuerzas productivas.

Por tanto, es este rechazo de la dicotomía entre campo de la reproducción de clase y campo de la constitución de clase el que orienta la ampliación gramsciana del concepto de Es-

---

[66] Lo que Balibar llama «equívoco persistente del concepto de reproducción» (*op. cit.,* p. 235), es decir, la confusión posible entre reproducción de las relaciones de producción y permanencia de las mismas, ¿no se encuentra también en la teorización de la superestructura como reproducción de las relaciones de producción? Pensar lo *esencial* de la superestructura en esos términos, ¿no es admitir desde el comienzo una relación de *adecuación* más o menos implícita, que hace difícil toda aproximación a la dialéctica infraestructura/superestructura como *proceso?* Más aún desde que sabemos que el Estado tiene, en la actualidad, una función económica en la acumulación de capital, y que esta función no puede dejar de repercutir sobre el funcionamiento de los aparatos ideológicos. Pregunta: ¿no es necesario reevaluar entonces el *concepto* de tendencia en el campo superestructural?

Sobre todo a partir del momento en que se admite que el Estado juega un papel en la constitución de clase, en su forma de unidad (como lo admite ahora Balibar en «Plus-value et classes sociales», *op. cit.,* pp. 173 y siguientes), punto sobre el que evidentemente estamos de acuerdo.

[67] Según la expresión de N. Poulantzas en *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista.*

tado. La articulación del aparato de hegemonía en sus momentos constitutivos (económico, político y cultural) trasciende el simple modelo de reproducción para someter la ampliación del concepto de Estado a la doble relación Estado/clase y Estado/sociedad. Marcando de esa forma un nexo dialéctico entre ampliación del Estado y problemática marxista de la extinción del Estado.

Esto significa que la ampliación del concepto de Estado es *bifuncional:* un trabajo teórico necesario para pensar la política del socialismo, el *Estado de transición,* y para determinar las mutaciones decisivas producidas con el Estado fascista, la perspectiva de una vía nueva hacia el socialismo en los países capitalistas avanzados.

De Althusser a Gramsci, y recíprocamente, es posible, en la actualidad, establecer una relación positiva que rechace *toda posición defensiva*[68] y enuncie claramente sus objetivos:

---

[68] Llamo posición «defensiva» a toda posición que busca *defender* a Gramsci, su «historicismo», su «humanismo», su «filosofía», ocultando los problemas reales y las aportaciones de Althusser a la renovación y el desarrollo del pensamiento marxista en Francia. Esta posición se expresa siempre mediante una singular insistencia sobre el papel *fundador* y metodológico de la «filosofía de la praxis». Como si la «filosofía» de Gramsci no debiera ser leída e interpretada, como la de todo *revolucionario,* a partir de su política. Más que obstinarse en hacer de Gramsci una máquina de guerra contra X, Y o Z, un sustituto, sería conveniente preguntarse si esta crítica drástica de Althusser, a veces injusta, no ha liberado algunos aspectos *inexplorados e inexplotados* del pensamiento gramsciano. Una lectura que encierre a Gramsci en su letra, que se quiera fiel hasta la miopía, a costa de dejar de lado aquello que no está ya *en* la filosofía, se expone a los golpes de la crítica gramsciana de la ortodoxia (o de la no ortodoxia). La medida de una filosofía, para Gramsci, coincide con su capacidad revolucionaria. He ahí lo importante. En el sentido estricto del término *no hay «filosofía» de Gramsci,* si por filosofía entendemos aquello que ha existido hasta la tesis 11 sobre Feuerbach, tesis que obsesionó a Gramsci en la cárcel.

Además, ¿el «historicismo» no designa *ante todo* una «revolución en la filosofía» (en la manera de concebirla), que Gramsci piensa a partir del materialismo histórico como ciencia de la política? Esta ciencia «total» encuentra sus puntos más importantes y de mayor peso en la ampliación del concepto de Estado, la teorización de los aparatos de hegemonía, la crítica renovada del economicismo (en 1930) y la exploración de una práctica de la política propia de la «revolución en Occidente». Desde esta óptica, toda interpretación de la «filosofía» de Gramsci debe someterse a una cuestión preliminar y decisiva: ¿cuál es la *forma de la teoría* en Gramsci? ¿Cómo se inscribe la política en ella?

No hacer estas preguntas, eludir estos puntos estratégicos, es faltar a lo esencial de Gramsci: una práctica de la política productiva *en* la teoría y recíprocamente. Es contentarse con un discurso genérico sobre el humanismo, como si el humanismo revolucionario de Gramsci (un humanismo de clase) no fuera ante todo el efecto de una política que

1. Las tesis de Althusser sobre los AIE, la crítica del economicismo, la teoría de la filosofía como instancia superestructural, autorizan *una determinada lectura teórico-política* de Gramsci que saque a la luz ciertos aspectos subestimados o simplemente negados de su obra. Repito: *estas tesis* y no otras.

2. Por el contrario, una vuelta al nervio materialista auténticamente leninista de Gramsci conducirá, en forma indirecta, a los análisis de Althusser. Algunos de ellos deben ser rechazados (por ejemplo su interpretación del historicismo gramsciano), otros deben ser retomados o enriquecidos (Estado, ideologías, filosofía).

debe encontrar en la hegemonía *realizada* y en la «política del socialismo» sus criterios distintivos. A toda tentativa de recuperación filosofante de Gramsci, oponemos esta simple proposición gramsciana: «Un hombre político escribe un libro de filosofía; puede ocurrir que su "verdadera" filosofía deba buscarse, en cambio, en sus escritos de política»...

3. LA PROBLEMATICA GRAMSCIANA DE LA AMPLIACION DEL ESTADO

Delimitación de un campo:

1. «Estado = sociedad política + sociedad civil, es decir, *hegemonía acorazada de coerción.*»

2. «La cuestión ético-civil más importante ligada a la cuestión sexual es la de la *formación de una nueva personalidad femenina:* mientras la mujer no haya alcanzado no sólo *una real independencia frente al hombre,* sino también una *nueva forma de concebirse a sí misma* y de concebir su papel en las relaciones sexuales, la cuestión sexual seguirá estando llena de rasgos morbosos» (Gramsci).

I. LA UTOPIA LIBERAL

En las reflexiones de la cárcel, la problemática de la ampliación del Estado se inserta en un dispositivo polémico y teórico preciso. Los enunciados principales del cuaderno 6 (1930-1932) ligan el trabajo sobre el Estado con las reflexiones sobre Maquiavelo y con la crítica de dos representaciones ideológicas del Estado: la liberal y la «fascista de izquierda» (Volpicelli y Spirito) [1].

La crítica de la ideología liberal del Estado como «garante del orden», o como «aparato parlamentario» identificado con el gobierno, es aquí fundamental. En el fragmento 88 del cuaderno 6, Gramsci pone en discusión toda definición jurídico-coercitiva del Estado. Estado policía, Estado gendarme, Estado guardián nocturno, Estado carabinero, son todas fórmulas equi-

[1] Una precisión histórica: esta corriente del «corporativismo total» se desarrolló durante los años 30 como réplica fascista a la crisis de 1929. Apoyándose en la ideología de una industrialización a ultranza, de una racionalización económica, de una gestión corporativista del aparato productivo, esta corriente del llamado «fascismo de izquierda» (que fue rápidamente derrotada) acreditaba la idea de una forma italiana de americanización. Más adelante volveremos sobre el tema.

valentes para designar «un Estado cuyas funciones están limitadas a la tutela del orden público y al respeto de las leyes»[2]. No es más que la representación ideológica de un Estado «que no ha sobrepasado las fases corporativas (económicas) extremas», que no está *desarrollado*. Pero, sobre todo, esta ideología liberal oculta el poder de Estado como poder de clase:

Naturalmente, los liberales («economistas») están de acuerdo con el «Estado-*veilleur de nuit*» y querrían que la iniciativa histórica fuese dejada a la sociedad civil y a las diferentes fuerzas que allí pululan, con el Estado como guardián de la «limpieza en el juego» y de las reglas de éste[3].

Un bello mito. A esta identificación explícita del Estado y del gobierno, Gramsci opone una *concepción ampliada del Estado:*

Estamos siempre en el terreno de la identificación de Estado y gobierno, identificación que es justamente una representación de la forma corporativo-económica, es decir, de la *confusión entre sociedad civil y sociedad política,* porque es necesario señalar que la noción general de Estado comporta elementos que hay que relacionar con la noción de sociedad civil (en el sentido en que podríamos decir que *Estado = sociedad política + sociedad civil,* es decir, *hegemonía acorazada de coerción*)[4].

La ampliación del Estado pasa entonces por una *incorporación* de la hegemonía y de su aparato al Estado; o sea, en términos althusserianos, funcionamiento mediante la coerción y funcionamiento mediante la ideología.

Si se intenta precisar la naturaleza de esta «iniciativa histórica privada» en relación con el concepto de *sociedad civil,* uno se encuentra inmediatamente ante una ambigüedad que ha sorprendido a muchos intérpretes gramscianos de la sociedad civil[5]. En efecto, en el cuaderno 6 (137), Gramsci esta-

---

[2] *Q 26,* 6.

[3] *Ibid.*

[4] *Q 6,* 88, subrayado nuestro.

[5] Véase la discusión entre Norberto Bobbio y Jacques Texier durante el congreso gramsciano de Cagliari en 1967: Bobbio, «Grasmci e la concezione della società civile», en *Gramsci e la cultura contemporanea,* t. I, Roma, Riuniti, 1969 [«Gramsci y la concepción de la sociedad civil», en *Gramsci y las ciencias sociales,* Córdoba (Argentina), Cuadernos de Pasado y Presente, 1974.]; J. Texier, «Gramsci théoricien des superestructures sur la société civile», *La Pensée,* 139, 1968, donde el autor retoma algunas de las tesis del congreso.

Se podrá comprobar que nuestra interpretación se distingue sustancialmente de estas dos tesis. Según nuestra opinión, es perfectamente justo defender, como lo hace Texier, el materialismo de Gramsci, la radicación de la sociedad civil en las relaciones de producción. Pero esta «radicación» implica el trabajo de Gramsci sobre el Estado, las relaciones

blece una equivalencia entre «aparato de hegemonía privada» y «sociedad civil», teniendo además el aparato de hegemonía una doble dimensión: económica y político-cultural. Particularmente clara, en relación a esto, es la crítica a Daniel Halévy, quien, identificando de forma unilateral Estado («concepto de Estado unilateral») y aparato parlamentario, pretendía descubrir «que los hechos más importantes de la historia francesa desde 1870 no se debieron a la iniciativa de un organismo político surgido del sufragio universal, sino a la de *organismos privados* (sociedades capitalistas, estado mayor) o a la de *grandes funcionarios* desconocidos en el país, etc.» Observación de Gramsci: «Pero qué significa esto sino que por Estado debemos entender no sólo el *aparato gubernamental*, sino también el *aparato "privado"* de hegemonía o sociedad civil» (*Q 6*, 137, subrayado nuestro).

Mediante esta enumeración de los «organismos privados», el concepto de sociedad civil se encuentra dentro de una *doble red* que define su funcionamiento y que excede el modelo hegeliano o del joven Marx de «sociedad civil»[6]. Por una parte, este concepto nos remite a las «sociedades capitalistas», o sea, a las condiciones de la vida material, *al sistema privado de producción*. Por otro lado, implica los aparatos ideológico-culturales de la hegemonía, el aspecto educador del Estado. La naturaleza de esta ampliación, que no será entendida nunca en términos «militares» (tesis estalinista sobre el *reforzamiento* del Estado), preservará, en el marco de una aproximación al Estado socialista, la dialéctica intrínseca en el leninismo, entre ampliación y *extinción* del Estado. Se trata, brevemente, de un *concepto sobredeterminado*, que intenta asumir un doble campo histórico: el de las formas del Estado capitalista y el de los problemas de *la política del socialismo*[7]. En los dos casos:

El hecho de la hegemonía presupone indudablemente que se tengan en cuenta los intereses y tendencias de los grupos sobre los cuales se ejerce la hegemonía, que se forme un cierto *equilibrio de compromiso,*

---

entre el Estado y los aparatos de hegemonía, la condición de la filosofía como superestructura: todos *elementos nuevos* que suponen al menos un *desarrollo* creador del leninismo, que debe ser confrontado «con los *diferentes* objetos de la investigación» (como afirma Valentino Gerratana en el debate de Cagliari). Es decir, nos encontramos ante un problema de estrategia revolucionaria.

[6] Véase más adelante nuestra parte quinta.

[7] Nos parece erróneo el hecho de vaciar la problemática de la ampliación del Estado de sus efectos sobre el análisis del Estado de transición (socialista) y de la cuestión «tabú» de la extinción del Estado. Sobre este problema nos extendemos más adelante.

es decir, que el grupo dirigente haga sacrificios de orden ecónomico-corporativo, pero es evidente que estos sacrificios y estos compromisos no pueden referirse a lo esencial, pues si la hegemonía es *ético-política, no puede dejar de ser también económica,* no puede no tener su *fundamento* en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo decisivo de la actividad económica [8].

La sociedad civil no existe sin la determinación de su *fundamento* mismo en las relaciones de producción. Desde este punto de vista, el concepto central de los *Quaderni* no es el de «bloque histórico», sino el de *relación de fuerzas* como condición inicial para la formación de un bloque histórico, como lo ha demostrado N. Badaloni en un sugestivo artículo: «Direzione consapevole e spontaneità» [9]. Contra toda una línea interpretativa, que identifica totalidad social y unificación de la infraestructura y de las superestructuras en *un* bloque histórico, Badaloni recalca que la formación (o no) de un bloque histórico nos remite a las *condiciones objetivas* que lo hacen posible. Si no se diferencia, en Gramsci, «el concepto de *bloque histórico* del de totalidad social, en el cual "se miden las relaciones de fuerza", se corre el riesgo de achatar de modo reformista su pensamiento, es decir, de caer en un cierto "ideologismo" en el que todo depende de la iniciativa política momentánea y no de las condiciones más generales de crisis social» [10].

Dicho de otro modo, la superación de la dicotomía infraestructura/superestructura no se agota y no se articula únicamente en el concepto de bloque histórico, como suponía E. Se-

---

[8] *Q 13,* 18, subrayado nuestro. La crítica a todo «corporativismo obrerista», como obstáculo a la hegemonía, aparece ya desde 1924-1925, y está en el centro de *La quistione meridionale* y de la correspondencia con Togliatti de 1926. Los dos textos están incluidos como apéndices del libro de M. A. Macciocchi, *Gramsci y la revolución de Occidente,* México, Siglo XXI, 1975.

[9] En *Ideologia e azione politica,* Roma, Riuniti, 1972, pp. 73-100.

[10] N. Badaloni subraya que el concepto de bloque histórico no aparece jamás bajo esta forma en Sorel. En efecto, Sorel rompe la unidad dialéctica de lo económico y lo político en provecho de una *simbiosis,* de una interpenetración entre lo económico y lo *jurídico.* Ello le permite reinscribir en «su» marxismo el concepto hegeliano de sociedad civil como sociedad de necesidades fundada en la competencia. Esta revalorización de la sociedad civil como factor *profundo* de integración (la política queda siempre en la superficie) está acompañada por un «contramodelo de izquierda»: las clases sólo existen cuando *se separan* del conjunto de la sociedad, según un proceso que es sobre todo «ideológico-mítico» (la huelga general, la moral de los productores).

Remito, en este sentido, al artículo de Badaloni, «Gramsci et le problème de la révolution», *Dialectiques,* 4-5, 1974.

reni y como H. Portelli ha sostenido igualmente [11]. El concepto de bloque histórico depende de la teoría de las relaciones de fuerza, y no a la inversa. Esta inversión de las prioridades explicativas es decisiva en el análisis del Estado, en la medida en que la prioridad concedida al «bloque histórico» como *unidad* social tiende a ocultar el *lugar del Estado en el funcionamiento* de un bloque histórico «en el poder». Y más aún, el error denunciado por Badaloni tiene mayor peso cuando se llega a pensar la totalidad social a partir de una simple *relación expresiva* entre sociedad civil y Estado. Para evitar esta hegelianización de Gramsci, combatida con justicia por Althusser, para salir de un poscrocianismo latente, es conveniente prolongar estas indicaciones de Badaloni desde el punto de vista de la teorización de los conceptos de sociedad civil y sociedad política.

Gramsci establece una relación estrecha entre una interpretación *no economicista* del famoso prefacio de 1859 y el concepto, de origen leninista, de *relación de fuerzas,* analizado en sentido económico, político y político-militar. Digamos, entonces, que la problemática de la ampliación del Estado se insertará en la de las relaciones de fuerza, y la sociedad civil será atravesada, de lo económico a lo ideológico, por la lucha de clases. En este sentido, «el conjunto de las relaciones sociales es en todo momento contradictorio y está en continuo desarrollo» [12]. La simultaneidad cronológica y teórica de la aparición de los conceptos de relación de fuerzas y de *ruptura* de un equilibrio de fuerzas (crisis orgánica o crisis de hegemonía, crisis del Estado en su conjunto), muestra, según creemos, esta bipolaridad dialéctica de los conceptos gramscianos de la que hablábamos antes. Tanto es así que una interpretación no economicista de una crisis es impensable sin el análisis de las relaciones de fuerzas en juego: el concepto de crisis recubrirá el análisis de la «estructura de clase» de la sociedad, entendida como articulación concreta de las *situaciones de clase y de las posiciones de clase* en una coyuntura determinada [13]. Por otra parte, el concepto de crisis, elaborado por Gramsci a partir de la crisis de la inmediata posguerra (1920), permitirá *especificar* el de relación de fuerzas. Una crisis *económica* puede

[11] Para la discusión de estas interpretaciones del concepto de bloque histórico, véase nuestra parte tercera.

[12] *PP*, p. 261.

[13] M. Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico,* México, Siglo XXI, 1969.

convertirse en crisis histórica y orgánica sólo si comprende al Estado y a los aparatos de hegemonía, es decir «al Estado en su conjunto».

II. RELACION DE FUERZAS Y APARATOS DE HEGEMONIA

El concepto gramsciano de relación de fuerzas, expuesto por primera vez en el fragmento 38 del cuaderno 4, fragmento que data del otoño de 1930, se inserta en un contexto teórico y crítico determinado, es decir, en el de las relaciones entre infraestructura y superestructura: «Este problema me parece el problema crucial del materialismo histórico» (*Q 4,* 38). Un problema que implica varios otros, pues este mismo fragmento trata igualmente de la crítica del economicismo, del concepto de crisis y del papel decisivo del concepto leninista de hegemonía. Gramsci insiste sobre el carácter *gnoseológico* de la tesis de Marx, según la cual los hombres toman consciencia de los conflictos sociales en el terreno de la ideología y combaten a fondo *en este terreno.* Incluso desarrolla este enunciado de Marx a la luz del concepto de *hegemonía.* Porque el concepto de hegemonía es, sin duda, «la mayor aportación de Ilich [Lenin] a la filosofía marxista, al materialismo histórico, *aportación original y creadora.* Desde este punto de vista, Ilich habría hecho progresar al marxismo no sólo en la teoría política y la economía, sino también en la filosofía (es decir, que haciendo progresar la doctrina política, habría hecho progresar también la filosofía») (*Q 4,* 38, subrayado nuestro).

En este fragmento, que es casi contemporáneo de las discusiones de la cárcel, y que de todas maneras es posterior a la visita del hermano de Gramsci a Turi [14], asistimos a un *entrecruzamiento* de la investigación científica (ciencia de la política) y de la reflexión filosófica (gnoseológica) que programa el futuro trabajo de la prisión, y el de 1931 sobre Bujarin. Pero, sobre todo, la investigación sobre las «relaciones de fuerzas» y el lugar del Estado es inseparable, *en los años treinta,* de una crítica continuada y renovada del economicismo, en la teoría, pero también, *sobre todo, en la práctica política.* Criticar

[14] Esta visita de Gennaro, que había sido enviado por Togliatti para conocer la opinión de Gramsci sobre la «expulsión de los tres» (Leonetti, Tresso y Ravazzoli), tuvo lugar en junio de 1930. Fue una visita política, pues Gramsci fue puesto al tanto de la línea del PCI y del desarrollo de la política de la Internacional.

el economicismo es retomar y desarrollar el leninismo: *ése es el descubrimiento fundamental de Gramsci en 1930:*

Es necesario combatir el economicismo no sólo en la teoría de la historiografía, sino también en la teoría y la práctica política. En este campo la lucha debe ser llevada *sobre el terreno del concepto de hegemonía,* como ha sido llevada a cabo prácticamente en el desarrollo de la teoría del partido político y en el desarrollo práctico de la vida de determinados partidos políticos (*Q 4,* 38, subrayado nuestro).

Notemos, de paso, que la versión siguiente refuerza considerablemente el enunciado de la primera versión de 1930; Gramsci escribe ahora:

Es necesario combatir el economicismo no sólo en la teoría de la historiografía, sino también y *especialmente* en la teoría y la práctica política. En este campo la lucha *puede* y debe ser conducida *desarrollando* el concepto de hegemonía, como ha sido llevada a cabo en el desarrollo de la teoría del partido político y en el desarrollo práctico de la vida de determinados partidos políticos [15].

Si se comparan las dos versiones, se ve claramente hacia dónde apunta el trabajo de Gramsci: la crítica del economicismo atañe *principalmente* a la teoría y a la práctica política; no se trata ya de llevarla a cabo situándose «*en el terreno* del concepto de hegemonía», sino *desarrollando* el concepto de hegemonía, es decir, desarrollando el leninismo [16].

Volviendo por un momento a la primera versión de este texto *central,* vemos que Gramsci distingue tres momentos en una relación de fuerzas: el momento económico, ligado a la infraestructura; el momento político, que permite «la evaluación del grado de autoconsciencia, de homogeneidad, alcanzado por los diferentes grupos sociales», y el político-militar o momento estratégico. Esta distinción tiende a preservar el análisis marxista de la dialéctica histórica de dos *desviaciones* muy a menudo simétricas: la desviación idealista, que sobrevalora el momento ideológico en la constitución de clase, y la desviación economicista, materialista-mecánica, que sobreestima la acción específica del campo superestructural.

Contra la desviación idealista. Contra toda una definición de las clases en su independencia y su separación *en* y *por* la ideología (tipo Sorel o, desde otro punto de vista, Lukács),

[15] *M,* pp. 55-56, subrayado nuestro.
[16] Sobre este desarrollo y sus profundas razones, véase nuestra parte tercera.

Gramsci muestra que es «sobre la base del grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción como se realizan los reagrupamientos sociales, cada uno de los cuales representa una *función* y tiene una *posición* determinada en la producción misma»[17]. Y precisa que «una relación de fuerzas sociales estrechamente ligadas a la *estructura, objetiva, independiente de la voluntad de los hombres...*, puede ser medida con el sistema de las ciencias exactas o físicas»[18]. La utilización, casi literal, de los términos del famoso prefacio de Marx, caracteriza aquí *al materialismo de Gramsci.* Las clases no crean las estructuras, las «condiciones materiales son el soporte de relaciones sociales determinadas», como dice Marx en *El capital.*

La lectura de los párrafos inéditos de la primera versión de los *Quaderni* no hace más que reforzar *este materialismo.*

Q 4, 12. Infraestructura y superestructura:

Una clase se forma sobre la base de su función en el mundo productivo: el desarrollo y la lucha por el poder y por la conservación del poder crean las superestructuras que determinan la formación de una «especial estructura material» [de la superestructura] para su difusión, etc.

Q 4, 15. Crítica de las tesis crocianas concernientes al carácter ilusorio y aparente de las ideologías en Marx:

No son las ideologías las que crean la realidad social, sino la realidad social, en su estructura productiva, la que crea las ideologías.

Q 8, 182:

La estructura y la superestructura forman un «bloque histórico»; es decir, el conjunto complejo y conflictivo [variante entre líneas: contradictorio] de las superestructuras es el reflejo del conjunto de las relaciones sociales de producción.

En todos estos textos, en los cuales Gramsci no sustituye todavía (en parte por razones de censura) el término *grupo* por el de *clase,* el de «funciones en la producción» por el más preciso de «relaciones de producción», en donde incluso emplea el concepto de *reflejo,* su posición materialista es inequívoca y está fuera de discusión. Y es así a menos de que se quiera dar una interpretación idealista a los *Quaderni.*

---

[17] *M,* p. 68 (primera versión: *Q 4,* 38), subrayado nuestro.

[18] *Ibid.* La primera versión habla de «relación objetiva», de «dato» de las ciencias naturales. El estudio de esta base es una condición necesaria para toda evaluación *política* de una situación.

Paradójicamente, la distinción entre situación objetiva de clase (en términos gramscianos: posición y función en la producción) y consciencia/organización de clase, es esencial para comprender la tensión metodológica que anima a la teoría gramsciana de los intelectuales, en la distinción entre *intelectuales tradicionales e intelectuales modernos.* Porque el paso de uno a otro (tradicional → moderno) depende, en realidad, de una teoría de la transición de un modo de producción a otro (feudal → capitalista). Las exigencias históricas (sociales y técnicas) creadas por el aparato productivo son el terreno en el cual el aparato de hegemonía hunde sus raíces:

Cada grupo social, naciendo sobre el terreno originario de una *función esencial en el mundo de la producción económica,* crea junto a sí, *orgánicamente,* una o más capas de intelectuales que le dan homogeneidad y consciencia de su propia función [19].

La *expansión* de una clase no se reduce, por tanto, únicamente a la esfera superestructural de la hegemonía social, cuyos *agentes* son los intelectuales, en la medida en que estos intelectuales modernos, llamados también *urbanos,* aparecen con la industrialización. Esta situación a partir de la producción es tan determinante que, de *L'Ordine Nuovo* a los *Quaderni,* Gramsci insiste siempre sobre un hecho: los técnicos de las fábricas no ejercen ninguna función política sobre las masas, y pueden unirse a la clase obrera en su lucha.

En el marco de la estrategia de los consejos, Gramsci escribirá:

También ha cambiado la figura del técnico; sus relaciones con el industrial se han transformado completamente: ya no es una persona de confianza, un agente de los intereses capitalistas; puesto que el obrero puede prescindir del técnico para una infinidad de actos del trabajo, el técnico como *agente disciplinario* se hace molesto: el técnico se reduce, también él, a la condición de productor, relacionado con el capitalista por los nudos y crudos lazos de explotado o explotador [20].

La estratificación de los intelectuales (en el sentido gramsciano) inscribe la lucha política *en la fábrica,* porque la adhesión de los intelectuales urbanos se opera pracias a la mediación *política* de los «intelectuales orgánicos» del proletariado.

De esta breve precisión resulta que el aparato de hegemonía no pertenece solamente al campo de la *reproducción* ideológica, porque la aparición de nuevas capas de intelectuales, orgánica-

[19] *I,* p. 13, subrayado nuestro.
[20] *L'Ordine Nuovo,* 14 de febrero de 1920.

mente ligados a una clase, remite a la emergencia de una nueva función en la producción, y que la fábrica funciona como *aparato económico* y como relación social. Pero hay más. Desde el cuaderno 1, la reflexión histórica de Gramsci sobre el papel de los intelectuales en Italia se confronta con otra problemática: *la del desarrollo capitalista* que hallará en el «modelo norteamericano», es decir, en el análisis del «fordismo» y del «taylorismo», su punto estratégico.

El modelo norteamericano de hegemonía en los orígenes del concepto de cultura

Las numerosas notas sobre el fordismo, como organización racionalizada del sistema productivo de la sociedad, tienden a desplazar al análisis superestructural de la hegemonía hacia su origen infraestructural: la fábrica. Porque «la hegemonía nace de la fábrica» [21]. Asimismo, estas notas aclaran particularmente la constitución del aparato privado de hegemonía, en su doble funcionamiento: el ideológico y el económico.

El grupo de *L'Ordine Nuovo*... sostenía una forma propia de «americanismo» [22].

Esta observación incidental (pero insistente) de los *Quaderni* nos conduce al verdadero origen del interés de Gramsci por el fordismo: la experiencia de *L'Ordine Nuovo* y la instauración de los cosejos de fábrica, unificando a la clase obrera y partiendo de las estructuras mismas de la produción para *controlarla* [23]. A propósito de esto, es significativa la publicación, en *L'Ordine Nuovo* del 25 de octubre y del 22 de noviembre de 1919, de una serie de artículos de C. Petri que intentan circunscribir los «aspectos progresistas» del sistema de Taylor, introducidos hacía poco en las fábricas Fiat. «Progresista» desde la óptica de una dirección nueva de la sociedad, aquella en la cual la clase obrera se convierte en protagonista del desarrollo de las fuerzas productivas, de su control en y por *nuevas formas de democracia* implantadas en la fábrica.

No hay por qué sorprenderse. Publicado en 1912, el libro de F. W. Taylor, *Principles of scientific management*, suscitó

---

[21] Fórmula usada en *Q 1*, 61.

[22] *M*, p. 410.

[23] *PP*, p. 112. Gramsci analiza al consejo de fábrica como «trabajador colectivo» que establece un nexo entre las exigencias técnicas y las clases todavía subalternas.

inmediatamente una réplica marxista. En marzo de 1914, Lenin denuncia dialécticamente este «sistema». La famosa «racionalización» del trabajo no hará más que «acrecentar la opresión del obrero» y aumentar los beneficios del patrón. Un sistema tal, que se dirige a reducir el costo de producción y a aumentar la productividad del trabajo, no puede más que agravar la explotación y la opresión de los obreros. Sin embargo, contrariamente a todo miserabilismo antiproductivista, Lenin precisa:

> El sistema de Taylor —sin que sus autores tengan noción de ello y contr su voluntad— prepara el momento en que el proletariado tomará en su manos toda la producción social [24].

Dicho de otra forma, si bien es el sistema de «la esclavitud del hombre por la máquina», constituye igualmente un «progreso» en relación a los métodos anteriores de organización del trabajo, es «más científico».

Este interés por el taylorismo, compartido por el movimiento obrero de la época, toma un «nuevo curso» a partir de la crisis de 1929 y de los planes quinquenales soviéticos. Es decir, que si en los *Quaderni* Gramsci opone siempre al corporativismo y al «taylorismo capitalista» la experiencia decisiva de *L'Ordine Nuovo,* como «gestión alternativa» de las fuerzas productivas, ahora su reflexión sobre el fordismo se ha ampliado considerablemente y asume un *peso político y teórico nuevo.* ¿No constituye acaso el fordismo, o el modelo norteamericano, una respuesta capitalista a los conflictos históricos surgidos en la posguerra y a la crisis de 1929? En términos gramscianos: ¿puede eso hacer época? Tema de actualidad política y lugar de profundización teórica de la relación infraestructura/superestructura, el modelo norteamericano pondrá nuevamente en discusión la hegemonía.

Actualidad política. Se trata, ante todo, de un debate político llevado a cabo en la cárcel de Turi. Como cuenta Athos Lisa en sus *Memorie* [25], Gramsci quería contestar a las sorprendentes

---

[24] Lenin, *Obras completas,* vol. 20, Buenos Aires, Cartago, 1960, p. 150. Acerca de esta cuestión del taylorismo es útil consultar el libro de M. L. Salvadori, *Gramsci e il problema storico della democrazia,* Turín, Einaudi, 1973, pp. 154 *ss.* En nuestra parte cuarta volveremos sobre las relaciones entre el fordismo y la teoría del Estado.

[25] *Memorie,* p. 100. Riboldi estaba escribiendo un libro sobre el fordismo. En sus cartas, Gramsci hace referencia repetidas veces a este problema. En la carta del 23 de mayo de 1927, confiesa haberse divertido bastante con la lectura de un libro de Ford, *Hoy y mañana,* pues «Ford,

interpretaciones de Riboldi, quien habiendo leído varios libros de Ford había llegado a la conclusión, al menos «apresurada», de que el fordismo equivalía al socialismo... Juicio singular, bastante difundido en la época por algunas corrientes planificadoras burguesas. También, más allá de esta «ocasión», la verdadera cuestión concernía, en realidad, a la evolución y a la naturaleza del fascismo.

Toda una corriente de la ideología fascista desarrollará, principalmente después de la crisis de 1929, la tesis de un «corporativismo integral». Es decir, la posibilidad de una «racionalización-reorganización» del aparato productivo, una forma italiana de americanización. Tomando parte en el debate, Gramsci polemizará con todos los representantes de esta corriente: Fovel, Bottai, Spirito, Volpicelli. Esto explica la omnipresencia, la dispersión y la aparición en forma precoz de esos temas (desde el cuaderno 1 de 1929), que después serán reagrupados en un «cuaderno especial» de Formia (1934, «Americanismo e fordismo») [26].

Profundización teórica. Más allá de la polémica, la reflexión sobre este tipo de desarrollo capitalista, acelerado después de la crisis de 1929, influye directamente sobre la concepción gramsciana del Estado y sobre la teorización del fascismo como «revolución pasiva»... Pero también tiene una fuerte incidencia sobre la consideración de los problemas del socialismo; es sintomático, en este sentido, este «paréntesis» aparente sobre Trotski en el cuaderno 4 (1930-1932), fragmento 52:

Americanismo y fordismo

La tendencia de Leone Davidovi estaba ligada a este problema. Su contenido esencial consistía en la «voluntad» de dar la supremacía a la industria y a los métodos industriales, de acelerar por medios coercitivos la disciplina y el orden en la producción, *de adecuar las costumbres a las necesidades del trabajo.*

Ello habría desembocado necesariamente en una forma de bonapartismo, y por eso era indispensable oponerse. *Sus soluciones prácticas eran erradas, pero sus preocupaciones eran justas.* En esta disparidad

---

si bien es un gran industrial, me parece bastante cómico como teórico» (*LC*, p. 94). También hay una alusión a este problema en la carta del 20 de octubre de 1930: «Ford tiene un cuerpo de inspectores que controlan la vida privada de los empleados.»

[26] Se puede constatar que éste es un tema *constante* e importante del pensamiento de Gramsci en la cárcel, por la dispersión de los fragmentos que le están consagrados; por ejemplo, *Q 1*, 61, 62, 92, 105, 135; *Q 3*, 11, 68; *Q 4*, 52; *Q 5*, 105; *Q 6*, 10, 49, 82, 135, etc. Este tema reaparece también en los cuadernos de Formia (1934).

entre práctica y teoría estaba el peligro. Así había ocurrido precedentemente en 1921. El principio de la coerción en el mundo del trabajo era justo (véase el discurso contra Martov, en el volumen sobre el terrorismo), pero la forma que había asumido era errada: el «modelo» militar se había convertido en un prejuicio funesto, los ejércitos del trabajo fracasaron.

La versión definitiva de esta nota (cuaderno 22) acentuará este aspecto:

La tendencia de Leone Davidovi estaba estrechamente ligada a este problema, *lo que no me parece que se haya puesto a la luz.*

¿Cuáles son, por tanto, «estas preocupaciones justas» que Gramsci hará suyas, pero que orientará en otro sentido? La hegemonía de la clase obrera en la construcción del socialismo no puede apoyarse en un «modelo coercitivo-militar», tipo de organización del trabajo que, recordémoslo si es necesario, no será el de Trotski, sino el de Stalin...

Las «preocupaciones justas» parecen girar alrededor de una cuestión decisiva, que concierne a la naturaleza y al lugar de la cultura, de las ideologías prácticas en las relaciones de producción. En efecto, tras el texto ya citado, Gramsci subraya el interés particular de Trotski por las relaciones que unen *métodos de trabajo* y *modos de vida:*

El nuevo *método de trabajo* y el *modo de vida* son indisolubles: no se puede tener éxito en un aspecto sin obtener resultados tangibles en el otro. [Subrayado nuestro.]

Como si esto no fuera claro, la versión definitiva se hace mucho más explícita:

Los nuevos métodos de trabajo son indisolubles de un *determinado modo de vivir,* de pensar y de sentir la vida. [Subrayado nuestro.]

Modo de vida se dice en ruso *bit.* No se trata de un término neutro, pues fue uno de los términos favoritos del Proletkult [27],

---

[27] En la nota 52, Gramsci se refiere explícitamente a los artículos de Trotski sobre el *bit* y sobre la literatura, subrayando sus vínculos. Remito al número 59 de *Action Poétique,* consagrado al Proletkult, y especialmente a las observaciones de Léon Robel (pp. 71 *ss*): «Para los animadores del Proletkult, la revolución, la verdadera revolución, es la que se hace en la cultura. Para ellos, la cultura no es solamente la literatura, el cine, el teatro, etc. La actividad cultural engloba toda la vida práctica, las relaciones humanas, el *bit.*» Sería muy útil un estudio *sistemático* de las relaciones entre la idea gramsciana de cultura y las del Proletkult, y específicamente la noción de «cultura proletaria» en la

y las investigaciones de Trotski y los debates consecutivos del «comunismo de guerra» fueron animados por su presencia. Como Gramsci estaba en la URSS en la época de la polémica en que, en *Pravda,* discutían el Proletkult por un lado y Trotski y Lunacharski por el otro, y en el momento en que Trotski publicara *Literatura y revolución* (1923), podemos sospechar que esta viva polémica no le fue indiferente. Además, enviará a Trotski una carta sobre el futurismo italiano, que éste incluirá en *Literatura y revolución*[28].

Este interés por «el modo de vida», la cultura en el sentido antropológico de la palabra (conjunto de las formas de vida,

---

acepción de Lunacharski. ¿No publicó *L'Ordine Nuovo* un artículo de este último sobre el tema, en el que la actividad cultural aparece como «una autoeducación» del proletariado? Es conveniente, entonces, situar la *práctica política de la cultura* característica de Gramsci en su contexto europeo y mundial. A ese fin, he aquí tres indicaciones:

1. Es necesario partir del período de la juventud, del interés apasionado de Gramsci por la cultura popular, de su crítica a las universidades populares como simple «calco» de las viejas universidades tradicionales. Este período tiende a una *nueva práctica de la cultura,* que no la separa jamás de la política, sino que la comprende como una *dimensión* de la lucha política.

2. El papel decisivo del período de los consejos, de la experiencia práctica de las ocupaciones de fábricas. Para Gramsci los consejos son formas de autogobierno *cultural* de las masas, una forma de educación obrera permanente, de *autoconsciencia.* Esta experiencia le permite rechazar todo *mesianismo* cultural y realizar la crítica de un cierto tipo de intelectual italiano, que quiere ser «guía» de la vida moral y política sin correr los riesgos que acarrea la práctica. Aquello que Togliatti llamó el «moralismo de maestro de escuela predestinado a la esterilidad». En el consejo de fábrica como «instrumento de educación recíproca» nace un *nuevo tipo de intelectual* ligado a la vida práctica.

3. Este interés por «la *creatividad* de la clase obrera» se asocia a la crítica gramsciana al sistema escolar, un sistema de privilegios que mutila a los hombres o pura y simplemente los excluye del saber. Este es un tema constante de ese período (véase *SG,* pp. 57, 61, 133, 212, 238, y *ON,* p. 255).

Estas indicaciones, sobre las que volveremos, convergen sobre la idea fundamental de Gramsci, una idea *que él no abandonará jamás* y que atañe a la *originalidad de su marxismo:* el rechazo de toda separación de la cultura y la política, la idea de que «el socialismo es una visión integral de la vida». Lo es o, en todo caso, debería serlo...

Sobre estos temas remito a los siguientes trabajos: el libro citado de L. Paggi, en especial los capítulos 3, 4 y 9; la intervención de M. A. Manacorda en el coloquio de Cagliari, «La formazione del pensiero pedagogico di Gramsci, 1915-1926», en *Gramsci e la cultura contemporanea,* t. II; y finalmente el libro de Angelo Broccoli, lleno de sugestiones teóricas acerca de las relaciones escuela/cultura/hegemonía, *Antonio Gramsci e l'educazione come egemonia,* Florencia, La Nuova Italia, 1972.

[28] Véase L. Trotski, *Literatura y revolución,* París, Ruedo Ibérico, 1969, tomo I, pp. 106-108.

de sentir, de actuar), hunde sus raíces en la práctica «cultural» del joven Gramsci, en su crítica del capitalismo como *civiltà* (que se traduce generalmente por «civilización», perdiendo de esa forma el aspecto costumbres-modo de vida).

En los artículos de juventud, la noción de *civiltà,* a menudo ligada a la de *cultura,* amplía considerablemente el sentido de esta última, porque Gramsci identifica frecuentemente *civiltà* con *civiltà capitalista,* para oponerla posteriormente a *civiltà comunista*[29]. Rechazando toda definición de la cultura como saber enciclopédico o especializado, Gramsci considera a la cultura (*cultura*) como crítica de la civilización (*civiltà*):

> Es mediante la crítica de la civilización [*civiltà*] capitalista como se ha formado o se está formando la consciencia unitaria del proletariado, y crítica significa «cultura» [*cultura*].

Como redactor cultural de *Il Grido del Popolo* (agosto de 1917-septiembre de 1918), Gramsci conducirá toda una batalla ideológica y cultural que hará de la cultura «un instrumento y una forma necesaria de la emancipación política de una clase»[30]. De ahí su originalidad en relación a las diferentes posiciones dentro del partido socialista de la época. Gramsci rechazará tanto el «reformismo cultural», que subordina finalmente a la clase obrera a una aristocracia cultural, como el anticulturalismo de Bordiga. No puede haber clase obrera autónoma, organizada, sin una lucha por *una visión del mundo autónoma* en todos los aspectos de la existencia. Toda revolución es *«un gran hecho cultural»* y no sólo económico y político, porque la cultura no se reduce a las obras, sino que parte de una crítica

[29] Si se toman los artículos de *L'Ordine Nuovo,* se puede constatar una singular repetición del término *civiltà.* Algunos ejemplos: p. 6, «*civiltà capitalista*»; p. 7, la Internacional busca sustituir la «*civiltà borghese*» por la «*civiltà socialista*»; p. 25, la cultura «es una crítica de la *civiltà*»; p. 145, la organización de la cultura como «forma de lucha por una *civiltà* nueva»; p. 150, «la *civiltà* de los bolcheviques»; p. 256, «*civiltà* como cultura proletaria», etc.

[30] De ahí la importancia que tendrá para el trabajo en la cárcel la tarea de los años de juventud; pienso que se trata de una adquisición *definitiva.* Los *Quaderni del carcere* buscarán afanosamente este nexo entre política y cultura (establecido ya desde 1916) en la filosofía como *base* de una «revolución cultural». *La cultura, si bien tiene una tarea específica, no estará jamás separada de la política.* Ello permite evitar la alternativa economicismo/culturalismo, que fue característica del movimiento obrero de los años 20 (digamos, en especial, Bordiga/Tasca). Véanse las reflexiones críticas sobre esta falsa alternativa en *PP,* pp. 95 y 106. Gramsci critica la «falta de actividad cultural» de la izquierda de la época y subraya que economicismo y culturalismo son «dos aspectos de la misma inmadurez y del mismo primitivismo».

de la *civiltà*, y porque, a la inversa, el socialismo es una visión global del mundo [31].

Bastante antes del período de los *Quaderni*, la lucha por la cultura asume la forma de una lucha por una *filosofía de masa*, capaz de hacer de cada miembro del partido «un intelectual», según un modelo que no tiene nada que ver con el del intelectual tradicional o universitario. La cultura, en tanto no tiene nada de marginal, porque engloba tanto las «obras» como los modos de pensamiento (entre los cuales se encuentra la filosofía, como modo de adquisición de una visión coherente del mundo), y también los modos de vida, de sentir, configura, para el joven Gramsci, la primera forma de emancipación del proletariado, es decir, una forma de autoeducación de las masas.

Para comprender el verdadero origen de esta dialéctica de la *civiltà* y la cultura —dialéctica que posibilitará al Gramsci de la cárcel una elaboración de los elementos de una teoría materialista de la cultura—, es necesario situar los trabajos del período 1916-1920 en el contexto histórico de los diferentes movimientos culturales europeos, y después rusos, que se proponían «cambiar la vida»: Barbusse, el grupo *Clarté*, el movimiento de «cultura proletaria» (en sentido amplio) y el Proletkult.

Gramsci y Barbusse

En la época de *L'Ordine Nuovo*, las relaciones entre el grupo de Turín y el grupo *Clarté* serán más orgánicas; intercambio de puntos de vista, pero también el viaje de Barbusse a Turín en diciembre de 1920:

> Después de haber hablado en el salón de la Casa del Pueblo a la masa obrera torinesa (y su conferencia aportó 1.200 liras a las suscripciones de *L'Ordine Nuovo*), Henri Barbusse ha expuesto, frente a un auditorio más restringido, el programa de la asociación internacional *Clarté* [32].

Más allá del acuerdo político a partir de las mismas bases antirreformistas y antimoralistas («*Clarté* sostiene que la revolución no puede ser sino la acción específica de la clase obrera»), lo que está en cuestión es *una determinada concepción del proceso revolucionario como proceso global:*

[31] *SP*, pp. 59-61: «La revolución rusa ha sustituido un tipo de costumbres por otro».
[32] *L'Ordine Nuovo*, 11-18 de diciembre de 1920.

Clarté, fundado sobre esas bases precisas, representa, según creemos, una tentativa original para realizar en el Occidente europeo los mismos principios y los mismos programas que en Rusia son realizados por el movimiento de «cultura proletaria»[33].

Este «programa» del grupo *Clarté,* expuesto por Henri Barbusse en *Lueur dans l'abîme* (1920), se resume magníficamente en esta frase de Barbusse, que le sirve de epígrafe: «Queremos hacer la revolución en los espíritus»[34]. En esto no debemos ver una concepción sentimental propia de «los moralistas nebulosos o de los teóricos libertarios», que reducen todo progreso social al progreso moral y claman en voz alta que «para cambiar las cosas es necesario cambiar al hombre»... No, para hacer la «revolución en los espíritus» es necesario partir de una constatación, tomar conocimiento de la «lección de los hechos»: el fin de un reino y un mundo, el del privilegio, el de la explotación, el de los falsos valores. Para Barbusse, «ver lejos es ver claro», luchar contra la ignorancia y su explotación comercial, luchar por «una internacional del pensamiento recto».

Para entender el clima histórico de esa época es necesario recordar el famoso editorial del número 1 de *Clarté,* el 11 de octubre de 1919, porque Gramsci piensa igualmente lo que escribe Barbusse:

Es necesario destruir el viejo mundo y establecer uno nuevo. Pero para ello es necesario que los hombres crean en ese mundo nuevo y sepan cómo debe ser. Es necesario, ante todo, hacer la revolución en los espíritus. Para que una gran modificación social salve a los hombres, es indispensable que ésta les parezca a la mayor parte de ellos como evidente y lógica[35].

---

[33] *Ibid.*

[34] H. Barbusse, *Lueur dans l'abîme,* París, Clarté, 1920; esta frase se encontraba en el editorial de *Clarté,* 1, 11 de octubre de 1919.

[35] De la lectura, apasionante, de los diferentes números de *Clarté,* surge la búsqueda de una nueva relación entre cultura y política, relación que encuentra su apoyo en la Revolución rusa y pone en cuestión un cierto tipo de intelectual burgués en beneficio de otro tipo de intelectual «orgánico». Son numerosos los artículos consagrados a este tema; en el número 2 se publica un extracto de una conferencia de Barbusse pronunciada en la Union des Syndicats, frente a 2.000 trabajadores, con el título «La revolución rusa y el deber de los trabajadores», en el que se lee: «Yo soy un trabajador como ustedes. Si bien diferimos profesionalmente, *nos parecemos intelectualmente.* Somos semejantes en lo que hay de más profundo e importante en los hombres: la consciencia, las ideas y las esperanzas.»

En el número 4, un artículo de B. Suvarin, «Los intelectuales y el bolchevismo»; en el 5, un artículo de Gorki, «La Internacional de los intelectuales». Al igual que *L'Ordine Nuovo, Clarté* publica artículos de Zinóviev, Bujarin, Rádek... Un análisis comparado de ambas publicaciones sería más que interesante.

Desde esta óptica, la función de los intelectuales, esos «obreros del pensamiento», esos «trabajadores del espíritu», consiste, dado que no son bufones ni charlatanes, en «traducir la idea en el caos de la vida»[36]. En otras palabras, frente a los intelectuales tradicionales, frente a una «civilización» en crisis, Barbusse opone un *nuevo tipo de intelectual.* Aquí la barrera no pasa entre aquellos que hacen profesión de intelectuales y los otros. Para Barbusse, como para Gramsci, todos los hombres son intelectuales (son «filósofos»):

Nosotros hacemos un llamamiento, por nuestra obra intelectual, a los trabajadores y a los intelectuales. Ellos son todos, con el mismo título, consciencias e inteligencias. Todos los hombres, sea cual sean sus orígenes, sus profesiones, trabajen con las manos o con el cerebro, pertenecen a la misma especie de intelectuales[37].

Sería necesario releer todos los textos de Barbusse de esta época para ver cómo la crisis de un intelectual burgués lo condujo a una tesis que ejercerá una influencia indudable sobre Gramsci: todos los hombres son intelectuales.

Porque, en efecto, bastante antes de *L'Ordine Nuovo,* Gramsci traducía en *Il Grido del Popolo* textos filosóficos de Barbusse, y si creemos en la demostración particularmente sugestiva de L. Paggi[38], será de Barbusse de quien reciba esa intuición de la filosofía del marxismo como concepción integral de la vida, como «orden intelectual».

De todas maneras, la crónica del 11-18 de diciembre de 1920 muestra claramente un acuerdo de fondo y hasta probablemente más que eso:

El movimiento de cultura proletaria, con el significado revolucionario que esta expresión tiene para el compañero Lunacharski en Rusia y en Occidente para Henri Barbusse, tiende a la *creación de una nueva civi-*

[36] H. Barbusse, *Le couteau entre les dents,* París, Clarté, 1921. Se trata de un llamamiento a los intelectuales, a esos «obreros del espíritu», «obreros del pensamiento», para que abandonen su desprecio aristocrático hacia la política. Esta declaración parece hoy más actual que nunca: «Hacer política es pasar de los sueños a las cosas, de lo abstracto a lo concreto. La política es el trabajo efectivo del pensamiento social; la política es la vida.»

[37] H. Barbusse, *Lueur dans l'abîme,* p. 141. ¿Es necesario decir que una revaluación de Henri Barbusse como «teórico» ayudaría a comprender a Gramsci *desde* Francia?

[38] Todos los textos citados anteriormente confirman las indicaciones de L. Paggi acerca del papel de Barbusse en la formación del pensamiento de Gramsci, que publicó, en *Il Grido del Popolo,* extractos de algunos textos de Barbusse referidos al marxismo como «nueva concepción de masa»; véase Leonardo Paggi, *op. cit.,* pp. 158 *ss.*

lización [*civiltà*], de nuevas costumbres, de nuevos hábitos de vida y de pensamiento, de nuevos sentimientos; tiende a ello promoviendo en la *clase de los trabajadores manuales e intelectuales* el espíritu de búsqueda en el campo filosófico y artístico, en el campo de la investigación histórica, en el campo de la creación de nuevas obras de belleza y de verdad [39].

Subrayemos, de paso, que aquí se encuetran reunidos dos puntos esenciales: la cultura como instauración de una *civiltà* nueva y el carácter no discriminatorio de los criterios sociales (manuales e intelectuales) en relación a esta «filosofía de masa». Notemos igualmente que este concepto de cultura como *civiltà,* este papel de la filosofía marxista como instrumento de trabajo para «una reforma intelectual», estarán en el centro del trabajo de la prisión. Por tanto, no debemos asombrarnos de ver este mismo concepto de *civiltà* en el análisis del taylorismo. Pues este nexo interno de la *civiltà,* como conjunto de modos de vida, de comportamientos, de valores ideológicos surgidos de la organización del trabajo y de las relaciones de producción, es, precisamente, el «modelo norteamericano» de desarrollo del capitalismo.

En la nota 61 del cuaderno 1, Gramsci se interroga acerca de la importancia histórica de este tipo de desarrollo en relación con el desarrollo capitalista europeo:

¿Puede ser el americanismo una fase intermedia de la actual crisis europea? ¿Puede la concentración plutocrática determinar una nueva fase del industrialismo europeo sobre el modelo de la industria norteamericana?

Desde este punto de vista, procede a un análisis comparativo de la dialéctica infraestructura/superestructura, relacionado con el grado de concentración capitalista (los trusts) y con el modo de organización de la hegemonía de clase. Si el desarrollo capitalista europeo ha engendrado *un desarrollo complejo de las superestructuras,* por el contrario, en el modelo norteamericano, *la infraestructura domina más directamente la superestructura.*

Esa formación masiva de todas las superestructuras, su racionalización, su simplificación sobre una base industrial más directa, implican la ausencia de «sedimentaciones históricas»: ausencia de capas parasitarias, como el clero, los intelectuales (tradicionales), los funcionarios estatales, surgidas todas de un modo de producción anterior. En ese sentido, el capitalismo norteamericano, tal como lo entiende Gramsci, presupone «una

[39] *L'Ordine Nuovo,* 11-18 de diciembre de 1920. Subrayado nuestro.

racionalización de la población», «una formidable acumulación de capital sobre bases sanas»[40].

Pero lo más importante es que ello es inseparable de *otro modo de organización de la hegemonía,* desde el punto de vista de la clase dominante. El aparato de hegemonía no descansa, ante todo, en los «profesionales» de la política y de la ideología: «La hegemonía nace en la fábrica y no necesita tantos intermediarios políticos e ideológicos»[41].

Combinando la *fuerza* (destrucción de los sindicatos) y el *consenso* (económico: política de altos salarios para crear una aristocracia obrera; ideológico: recurso a la psicología social y a los métodos de integración), la racionalización capitalista de la producción tiene como objetivo la integración de la clase obrera en el *aparato económico de hegemonía,* la creación de un nuevo tipo de trabajador adecuado a la industria fordizada. Además, este tipo de hegemonía no separa la fábrica de la sociedad: la hegemonía en la fábrica se acompaña de un *sistema de coerciones ideológicas y morales* fuera del trabajo, que conciernen precisamente a los modos de vida. La modernidad y la actualidad de Gramsci es clara, ya que capta, en este tipo de desarrollo que el capitalismo monopolista ha puesto a la orden del día, un funcionamiento de las ideologías prácticas sexuales como correlación necesaria del funcionamiento de la fábrica y de la explotación de los trabajadores.

El desarrollo del trabajo intensivo en la cadena de montaje está acompañado por una *disciplina de los instintos,* por una verdadera reglamentación de la vida sexual: «Este nuevo industrialismo quiere la monogamia.» La hegemonía en el ámbito de la fábrica no puede existir sin la hegemonía fuera de ella. Desde ese punto de vista, el libro de Taylor, *Principles of scientific management,* ponía al día una verdadera «filosofía» práctica del capitalismo. No puede haber taylorismo sin una *concepción mecanicista* del hombre reducido a ser una máquina, es decir, sin las premisas siguientes:

1. Los *managers* son los responsables del trabajo, siendo el obrero solamente un ejecutor; tenemos, por tanto, una per-

---

[40] Los textos referentes al fordismo se encuentran en *M,* pp. 311 *ss.*

[41] Esta idea está expresada ya desde el cuaderno 1 (1929-1930), fragmento 61. Gramsci subraya que el americanismo exige «una ausencia de clases parasitarias», entre ellas los intelectuales (en el sentido gramsciano). Esta es una prueba más del *carácter comparativo* de la problemática de los intelectuales.

manente separación de las funciones de dirección y de ejecución.

2. El obrero no es más que un objeto «rentable», por tanto debe ser «sano».

3. Todo está dirigido a asegurar el máximo de productividad del trabajo y el máximo de rentabilidad a los capitales.

Taylor expresa, con un cinismo brutal, el objetivo de la sociedad norteamericana: desarrollar al más alto grado, en el trabajador, las actitudes maquinales y automáticas, romper los antiguos lazos psicofísicos del trabajo profesional cualificado. A este fin, todos los métodos de selección de personal son buenos: «El llamado salario alto es un elemento que depende de esta necesidad; es decir, es un instrumento para seleccionar una mano de obra adaptada al sistema de producción y de trabajo para mantenerla estable» [42].

Pregunta: ¿cómo transformar al trabajador en «obrero fordizado» para reforzar mejor su explotación, su opresión?

Respuesta: conectando los mecanismos de «planificación» económica capitalista con los nuevos mecanismos de encuadramiento ideológico *en* y *de* la vida privada. Si se supone una ausencia relativa de la capa de intelectuales tradicionales, élite organizadora del consenso, las ideologías se transformarán en algo más directamente funcional para el desarrollo productivo, para la *base*. Entre la presión creciente en la fábrica (trabajo en la cadena de montaje) y las ideologías sexuales puritanas, tendentes a un «reforzamiento de la "familia" en el sentido más amplio», se borran las diferencias: esas ideologías «*dan la forma exterior de la persuasión y el consenso* al uso intrínseco de la *fuerza*» [43]. O mejor aún: «Las iniciativas "puritanas" tienen como fin solamente el conservar, fuera del trabajo, un cierto equilibrio psicofísico que impida el colapso fisiológico del trabajador, a consecuencia de este nuevo método de producción» [44]. En una palabra, «la coerción se combina con la convicción» (*Q 4*, 52).

Retomando una distinción de Habermas, podríamos decir que «la política no es solamente un fenómeno de superestruc-

[42] En lo que respecta a la «filosofía del americanismo», véase *M*, páginas 426-431.

[43] *Ibid.*, pp. 423-425, subrayado nuestro. La importancia de la cuestión sexual en este tipo de desarrollo es vista desde muy temprano: *Q 1*, 62, «La cuestión sexual», y sobre todo *Q 4*, 52: «la función sexual se convierte en algo "mecanizado"...»; «el nuevo industrialismo exige la monogamia».

[44] *M*, pp. 427-428.

tura» a partir del momento en que «la racionalización *en los niveles superiores*» (el Estado) está acompañada por una «racionalización *en los niveles inferiores*»: «El marco institucional de la sociedad es sólo mediatamente político, inmediatamente es económico» [45]. No se trata de aceptar aquí su problemática de la legitimidad de origen weberiano, con sus efectos ocultantes (del tipo de «no pueden ejercerse ideologías preburguesas...»), sino de reconocer que, en su artículo sobre la técnica y la ciencia como «ideología» [46], es posible hallar numerosos elementos «materialistas» para individualizar el nuevo funcionamiento de la hegemonía propio del desarrollo del capital monopolista.

¿O acaso Gramsci no se coloca desde este punto de vista cuando nota la *nueva intensidad de la cuestión sexual y de la cuestión femenina,* característica de un tipo de desarrollo capitalista en el cual no tiene ya razón de existir la división, propia del capitalismo de libre competencia, entre vida privada y vida pública?

En las fábricas el problema es «controlar» la vida privada, el gasto de energías nerviosas, mediante un relanzamiento de la ideología puritana, *garante* ahora del rendimiento económico (recuérdense los cuerpos de inspectores, que Gramsci denunciara, creados en aquella época para vigilar la vida de los obreros).

Esta ideología moral, que puede incluso convertirse en una ideología de *Estado,* marca una doble localización de la cuestión sexual, en relación al aparato de producción y al campo de las superestructuras.

A nivel económico, la «caza de la mujer» (la del hombre no ha sido tomada en cuenta...) ¿no exige tiempo libre y un gasto de energías que podrían ser mejor utilizadas en otro lugar: en la cadena de montaje? Por ello Gramsci nos dice que «este tipo de desarrollo exige la monogamia» y refuerza *la* familia. Dado que «la presión colectiva se ejerce sobre el conjunto de la sociedad» y que se impone una nueva «fase de la disciplina de los instintos», se acaba el oropel romántico y la inestabilidad de las costumbres.

Pero el hecho más importante es otro: la contradicción entre la *moral libertaria* de las clases que no están ligadas a la producción y el *moralismo impuesto* a las clases subalternas:

---

[45] J. Habermas, *La technique et la science comme «idéologie»*, París, Gallimard, 1973, p. 31.
[46] *Ibid.*

El hecho más importante del fenómeno norteamericano en este ámbito es el *foso* que se ha abierto, y que se ensanchará sin cesar, entre la moralidad y los hábitos de los trabajadores y los de las otras capas de la población[47].

Este fenómeno de *doble moral*, según la fórmula de A. Kolontai, crea una actitud de *hipocresía totalitaria*. Por un lado, las normas de vida surgidas de la producción y un puritanismo impuesto: «la caza de la mujer», exige demasiado tiempo libre. En el obrero de nuevo tipo veremos repetirse, bajo otras formas, lo que se produce entre los campesinos en las aldeas. La fijeza relativa de las uniones sexuales está estrechamente ligada al sistema de trabajo en el campo[48]. Por otro lado, la reducción de la mujer a «un mamífero de lujo», una especie de industrialización del cuerpo (Gramsci nos habla de los concursos de belleza y de «las formas de trata de blancas legalizadas por las clases superiores»...).

Contradicción y diferencia de *clase*, en las que coexisten la ideología monogámica puritana y las ideologías libertarias, que explican el éxito típicamente norteamericano de la psicología y de las técnicas de «reeducación», entre ellas el psicoanálisis. Porque de lo que se trata es de «crear un nuevo conformismo, y por tanto de adaptar a los individuos a las exigencias cada vez más coercitivas de la sociedad y del Estado».

Gramsci y Freud

Varias veces Gramsci confiesa no tener de Freud más que un conocimiento incompleto y lleno de lagunas: «No he podido estudiar la teoría de Freud y no conozco la llamada literatura "freudiana", Proust-Svevo-Joyce»[49]. Confesión repetida en la carta del 15 de febrero de 1932 a Tania, como una falta: «No tengo ciertamente conocimientos vastos y precisos sobre el psicoanálisis.»

Sin embargo, pese a lo poco que lo ha estudiado, Gramsci no deja de emitir juicios sobre Freud, el psicoanálisis y su utilización[50]. Juicios, sin duda, rápidos y sumarios, sensibles a las limitaciones de sus conocimientos y los de su época.

[47] *M*, p. 429. Primera versión en *Q 4*, 52.
[48] *M*, p. 429.
[49] *Q 1*, 33.
[50] Véase, en particular, *PP*, pp. 280-281; *MS*, pp. 56, 135, 248; *LVN*, p. 141; *I*, pp. 97, 242.

Consideremos, ante todo, algunos juicios teóricos, los menos convincentes sin duda... Gramsci ve en Freud al «último de los ideólogos del siglo XVIII», y le reprocha su «materialismo mecanicista». En suma, Freud no se ha liberado de la concepción de la ideología como «sistema de ideas» y no ha descubierto en la ideología un terreno sociopolítico en el que los hombres toman consciencia de sus conflictos, se constituyen «en sujeto» [51]. ¿Se trata de una crítica directa a Freud? Sin duda, pero parece más bien que Gramsci combatiera los efectos de una recuperación revisionista de Freud, especialmente la de De Man, «influenciado por la psicología freudiana, sobre todo a través de sus aplicaciones a las doctrinas sociales» [52]. ¿No pretende De Man, en nombre de «los valores psicológicos y éticos» del movimiento obrero, interpretados a la luz de un freudismo de baja estofa, ir «más allá del marxismo»? A fin de cuentas, su visión no es más que una simple posición conservadora que confunde los descubrimientos con los lugares comunes... y que en tanto tal merece, a lo más, ser exaltada por... Croce: «Su posición es la del estudioso del folklore que continuamente teme que la modernidad destruya el objeto de su investigación» [53].

Sin embargo, más allá de estos rápidos juicios teóricos encontramos en Gramsci una perspectiva crítica y sociológica acerca del psicoanálisis, que está lejos de carecer de interés. Dado que el fordismo implica un agravamiento de la presión social y de las prohibiciones morales, porque conduce a crear un nuevo conformismo de masa, «una hipocresía totalitaria», no puede dejar de provocar factores objetivos de desequilibrio

---

[51] *MS*, p. 56.

[52] Hoy, cuando en Francia vuelve a publicarse a H. de Man (*Au-delà du marxisme*, París, Le Seuil, 1974), es conveniente recordar esta crítica aguda de Gramsci, desarrollada en *MS*, pp. 129-136. Un buen toque de atención acerca de las mezcolanzas freudo-bergsoniano-marxistas, a condición de descubrir las *exigencias reales* que pueden vehiculizar.

[53] *Ibid.* Gramsci acusa a De Man de tomar una posición demagógico-instintivista (en una palabra, reformista) y de exaltar «los sentimientos populares» sin comprender lo esencial. Desde este punto de vista, su libro es «un reflejo pedante de una exigencia real»: es decir, la exigencia de estudiar científicamente los sentimientos de las masas, pues «sin esa pasión» no se puede hacer política. ¿Acaso el error del intelectual no consiste siempre en creer «que se puede *saber* sin comprender, y especialmente sin sentir y ser apasionado» (*ibid.*)? He aquí a todo Gramsci: en la dialéctica del sentir, del comprender y del saber, en esta especie de inteligencia del corazón que es la dimensión auténtica de su socratismo político, de su *humanismo revolucionario.*

psíquico y social (digamos nerviosos). *Desde este punto de vista,* Freud tiene algo que decirle a Gramsci:

El núcleo más sano y más inmediatamente aceptable del freudismo es la exigencia del estudio de los contragolpes patológicos resultantes de toda construcción de un «hombre colectivo», de un «conformismo social», de cada nivel de *civiltà;* ello especialmente en las clases que hacen «fanáticamente» del nuevo tipo humano a alcanzar una «religión», una mística, etc.[54].

La fortuna del psicoanálisis en Estados Unidos le parece a Gramsci un efecto (compensador) de un cierto tipo de desarrollo industrial, que refuerza el puritanismo, los tabúes, la monogamia hipócrita, es decir, todas las presiones que surgen de la producción y del Estado y que mutilan al individuo. Especialmente en ciertas clases y capas sociales: las clases dominantes y los «ofendidos y humillados». En dos cartas a Tania, en las que habla del psicoanálisis, Gramsci relaciona el tratamiento psicoanalítico con una teoría del conflicto sociohistórico propia de ciertas capas sociales:

El tratamiento psicoanalítico sólo [puede] aprovechar a aquella parte de los elementos sociales que la literatura romántica llamaba «humillados y ofendidos» y que son mucho más numerosos y variados de lo que habitualmente se cree. Es decir, a aquellas personas que, presas en *los férreos contrastes de la vida moderna* (para hablar sólo de la actualidad, pero cada tiempo ha tenido una modernidad en oposición a un pasado), no consiguen por sus propios medios descubrir la razón de sus conflictos[55].

Esta situación dramática no se refiere solamente a los individuos: puede coincidir con determinados momentos históricos, los momentos de *crisis,* en los cuales «la presión del Estado y de la sociedad es muy mecánica», muy inadecuada a las necesidades y a los deseos de los individuos. Hipocresía totalitaria de unos, sufrimiento y «desencadenamiento morboso de las pasiones» en otros, tal es la crisis de las «costumbres» que acompaña a toda «crisis orgánica» e histórica de la sociedad. En

[54] *PP,* p. 280.

[55] *LC,* pp. 572-573 (subrayado nuestro). Evidentemente, Gramsci no quiere decir que las mutilaciones más profundas no afecten a las clases más explotadas, a aquellas que están directamente presas, en su vida cotidiana, «en los férreos contrastes de la vida moderna». Simplemente que «el freudismo es más una "ciencia" para las clases superiores», y ello por una razón simple, trivial: «El "inconsciente" comienza sólo a partir de tantas decenas de miles de liras de renta» (*PP,* p. 280). Además el trabajo en la cadena de montaje no predispone a lo que Gramsci llama «el fanatismo romántico». ¿Juicios perentorios, quizá? Pregunta: ¿en qué condiciones puede ser psicoanalizada la miseria?

esta fase, si uno no se abandona al «fanatismo romántico», la única perspectiva real consiste en «pensarse históricamente», dialécticamente, y «reconocer con sobriedad intelectual la propia tarea, o una tarea bien definida y delimitada» [56].

¿Dónde situar la línea de demarcación entre lo consciente y lo inconsciente, entre el psiquismo individual y el de la pertenencia social de clase, sino en esa zona de la infancia, *tan esencial* para la constitución de los sujetos? Gramsci escribe:

> Creo que se atribuye al atavismo y a la «mneme» muchos rasgos que son exclusivamente históricos y adquiridos en la vida social, que, es necesario recordarlo, comienza apenas se ve la luz desde el seno materno, desde que se abren los ojos y los sentidos comienzan a percibir. ¿Quién podrá jamás indicar dónde comienza, *en la consciencia o en la subconsciencia*, el trabajo psíquico de las primeras percepciones del *hombre-niño*, ya organizado por recordar lo que ve y lo que siente? [57]

Los textos de la prisión tienen siempre una extraña simetría, presentan siempre un «camino oblicuo» (Jean Genet); hombre-niño: estas mismas palabras, pero invertidas (niño-hombre), las encontramos en otro revolucionario asesinado, George Jackson. Porque, ¿quién es este hombre-niño, sino ese que ha sufrido la subcultura del Mezzogiorno, que ha descubierto la explotación de los campesinos, el Gramsci rebelde antes de convertirse en revolucionario y destruir, de esa forma, todas sus barreras mentales?

Y sin duda por eso, por este descubrimiento más esencial que toneladas de saber libresco, Gramsci entenderá que esa historia del hombre-niño es también la de la *mujer-niña.* Porque el fordismo, la explotación capitalista, es también la ideología de la inferioridad de las mujeres, un puritanismo hipócrita que las priva de toda representación de ellas mismas. La cuestión femenina asume así un lugar de primer plano en el análisis que Gramsci hace del «modelo norteamericano».

Ideología de la mujer e ideología de la familia (de un cierto tipo de familia) funcionan como *articulación* entre la sociedad y el Estado, como forma de organización del consenso en un desarrollo productivo determinado:

---

[56] *LC*, p. 585. Subrayemos de pasada que toda «crisis de hegemonía» produce esos efectos: actualidad de Gramsci en la Francia de 1975.

[57] *LC*, pp. 585-586, subrayado nuestro. Al hombre-niño le corresponde un niño-hombre: «Contaremos el tiempo futuro desde el día de la muerte del *niño-hombre*. Hombre negro, niño-hombre negro, con la ametralladora en la mano fue libre por un instante». G. Jackson, *Les frères de Soledad*, París, Gallimard, 1971. [*Soledad Brother*, Barcelona, Barral, 1971.]

La sexualidad como función de reproducción y como «deporte»: el ideal «estético» de la mujer oscila entre la concepción de «administradora» y la de «objeto decorativo» [...]. La cuestión ético-civil más importante ligada a la cuestión sexual es la de *la formación de una nueva personalidad femenina:* mientras la mujer no haya alcanzado no sólo *una real independencia frente al hombre,* sino también *una nueva forma de concebirse a sí misma y de concebir su papel en las relaciones sexuales,* la cuestión sexual seguirá estando llena de rasgos morbosos [58].

Funcionalidad, entonces, de las ideologías que, arraigadas en la base y en las relaciones sociales, parten de «iniciativas privadas» de la clase dominante para repercutir en la «ideología del Estado».

Un modo diverso de constitución de la hegemonía de clase, que extrañamente hacen recordar ciertos aspectos del capitalismo actual, y del cual es necesario extraer algunas conclusiones:

1. La hegemonía, la constitución de un aparato de hegemonía, no se reducen solamente al momento superestructural, porque la superestructura asegura la «reproducción» de las relaciones de producción. Dado que toda relación de fuerzas parte de la infraestructura y de sus contradicciones materiales, el aparato de hegemonía remite a un *doble funcionamiento de la sociedad civil.* Esas famosas «iniciativas» privadas de las que Gramsci habla con frecuencia cuando caracteriza a la sociedad civil, y de las cuales el fordismo no es más que uno de sus ejemplos más límpidos, podrían definirse, por una parte, como iniciativas industriales monopolistas, y por otra parte como iniciativas ideológico-culturales. En ese sentido, el aparato de hegemonía es constitutivo de relaciones de producción como «relaciones ideológico-sociales», según la distinción de Lenin. Ideologías prácticas, modos de vida, de sentir, arrigan en la

---

[58] Esta es una idea profunda, profundamente revolucionaria y marxista, que retoma los acentos del viejo (?) Engels en *El origen de la familia, la propiedad y el Estado.* ¿Por qué exigir «una nueva forma de concebirse a sí misma»? Porque la mujer objeto decorativo o el ama de casa nos revelan la tarea ciega y cegadora (para quien quiere ver) que se aloja en el vacío de la «femineidad» reconocida de esta manera. Ni más ni menos que esta falta de representación de sí misma que afecta a la niña-mujer y después a la mujer: la misma falta que Luce Irigaray persigue en el fondo del «falocentrismo freudiano» en un libro explosivo, *Speculum. De l'autre femme* (París, Minuit, 1974), destinado a desplazar un poco el famoso debate entre marxismo y psicoanálisis. Quiero decir que esta crítica de la *ideología teórica* freudiana debería contribuir a renovar el análisis crítico del psicoanálisis también por parte de los marxistas.

base: la relación *civiltà/producción* es un aspecto clave de toda la problemática gramsciana del capitalismo, pero también del socialismo.

2. El aparato de hegemonía es un aparato «con predominio» [*à dominance*]. Depende del grado, del tipo de desarrollo capitalista, de factores nacionales específicos de una formación social concreta. Además, ¿no se puede afirmar que la polaridad metodológica del análisis de los intelectuales se aclara particularmente si la relacionamos con la dialéctica aparato productivo/Estado, modo de paso de la infraestructura a la superestructura? El modelo norteamericano, sobre el que volveremos más adelante, plantea en profundidad una cuestión nueva: en un tipo de desarrollo industrial que convierte en más funcionales las relaciones entre la base y la superestructura, ¿son los intelectuales el eslabón principal de la hegemonía?

Nuevamente se plantea, dentro mismo del concepto de relación de fuerzas, la relación entre el momento económico y el momento político. Gramsci analiza el paso del momento económico al momento político, relacionándolo con el «grado de homogeneidad, de autoconsciencia y de organización» de las clases respecto *al Estado.* Este es un criterio tan determinante que el *momento político* está dividido en tres etapas, según un esquema tomado del *¿Qué hacer?*

1. El primero y el más elemental es el momento económico-corporativo: la unidad del grupo se realiza a partir de la base profesional de una comunidad de intereses, sin que la relación con el Estado se plantee explícitamente. Resultado: la consciencia de clase como tal, como *consciencia política,* no existe todavía [59].

2. El segundo momento marca el paso a la *unidad* de clase como tal, pero la lucha económica se desenvuelve todavía en el marco del Estado existente:

> Ya en este momento se plantea el problema del Estado, pero sólo en el terreno de alcanzar la igualdad jurídica con los grupos dominantes, porque se reivindica el derecho de participar en la legislación y en la administración, y si es posible modificarlas, pero en los marcos fundamentales existentes [60].

3. Para superar ese momento (que responde al de la lucha «tradeunionista» del *¿Qué hacer?* y a una política reformista),

---

[59] *M,* pp. 68 *ss.* Esta concepción está ya elaborada desde el otoño de 1930, *Q 4,* 38.

[60] *Ibid.*

para elevarse al nivel político propiamente dicho, es necesario llegar a la *hegemonía*, a la *relación plena* entre clase, Estado y sociedad:

Un tercer momento es aquel en el cual se adquiere la consciencia de los propios intereses corporativos, en su desarrollo actual y futuro, superan los límites de la corporación, del grupo puramente económico y pueden y deben convertirse en intereses de otros grupos subordinados. Esta es la fase más abiertamente política, que marca el paso neto de la estructura a la esfera de las *superestructuras complejas*, es la fase en la cual las ideologías, que habían germinado antes, se convierten en «partido», se confrontan y entran en lucha hasta el momento en que una de ellas, o una combinación de ellas, tiende a prevalecer, a imponerse, a difundirse sobre toda el área social.

Esta fase implica que la hegemonía de clase inviste al *conjunto de las superestructuras* («unidad de fines económicos y políticos, pero también unidad cultural y moral»). Ello *es imposible* sin una expansión estatal de clase (toma del poder):

El Estado es concebido... como el organismo propio de un grupo, destinado a crear las condiciones favorables a la máxima expansión de ese grupo [61].

Pero es necesario precisar que no se trata de un Estado cualquiera. Esta expansión de clase no puede fundarse en métodos estrictamente coercitivos-represivos, sino que debe permitir desarrollar política y culturalmente «el conjunto de todas las energías nacionales», debe tener en cuenta los intereses de los grupos aliados:

... este desarrollo y esta expansión [del grupo] son concebidos y presentados como la fuerza motora de una expansión universal, de un desenvolvimiento de todas las energías «nacionales», es decir, que el grupo dominante está coordinado concretamente con los intereses generales de los grupos subordinados y que la vida del Estado se concibe como un continuo formarse y superarse de *equilibrios inestables*.

Ese Estado es un «Estado pleno», que ha superado la fase económico-corporativa. En estas condiciones «existe homogeneidad entre estructura y superestructura». En estas condiciones el bloque histórico se hace real, se convierte en *un bloque histórico en el poder*.

---

[61] *Ibid.*

III. LA CONCEPCION GRAMSCIANA DE LA AMPLIACION DEL ESTADO (ESTADO PLENO)

Esquema del desdoblamiento metodológico de las superestructuras:

Estado pleno = hegemonía acorazada de coerción

Estado o sociedad política: sociedad civil.
Dictadura: hegemonía.
Aparato de coerción (ejército, policía, administración, tribunales, burocracia...): aparatos de hegemonía (culturales, políticos, económicos).
Gobierno (=Estado en el sentido restringido): Estado en el sentido pleno.
Estado como aparato de poder: Estado como organizador del consenso.
Dominación: dirección.

N. B.: Este desdoblamiento no es orgánico, pasa por la dialéctica base/superestructura que desborda, presupone y organiza.

Forma 1: el desdoblamiento metodológico de las superestructuras

La necesidad de ir más allá de una simple concepción del Estado como instrumento en las manos de una *clase sujeto*, dotada de voluntad, coincide en Gramsci con la crítica de toda una tradición maximalista del movimiento obrero italiano, que habla siempre de lucha de clases sin proceder a un análisis concreto de las relaciones de fuerza. Desde 1926, en el marco de una polémica con las corrientes que se decían «de izquierda» (bordiguistas), Gramsci escribía:

> Se hablaba de clases, se predicaba la revolución, se tronaba contra la burguesía y contra el oportunismo, pero todo se reducía, al igual que en el artículo de este «izquierdista», a una fraseología inconsistente y vacía. Incluso el marxismo se convertía en una expresión carente de contenido. Con la «lucha de clases» se «justificaba» y «explicaba» todo, pero no se entendía nada y nada se hacía entender. La burguesía, como hoy para nuestro «izquierdista», era un obsceno personaje que *maniobraba de manera diabólica* para conservarse y engañar al proletariado [62].

Pero detrás de este «maximalismo» instrumentalista, detrás de este perpetuo recurso a la «lucha de clases», frente a una burguesía todopoderosa, omnisciente, que controla la historia, se esconde otra cosa bien diferente: *la ausencia de una actividad política real*, el rechazo de la iniciativa de las masas, el

[62] *CPC*, p. 309.

pesimismo. Bajo la cobertura de la «fraseología de izquierda» («*el maximalismo es una concepción* fatalista y mecanicista de la doctrina de Marx»), se espera siempre el gran día, dejando de lado, entre tanto, la organización de las masas [63].

A esta concepción voluntarista-instrumentalista de la relación burguesía/Estado, concepción que animaba todo el análisis bordiguista del fascismo como «instrumento en manos de la burguesía», Gramsci opondrá una relación no mecanicista entre Estado y clase: una ampliación del Estado que no se reduce, como parecen creer algunos intérpretes de Gramsci, a un simple desplazamiento hacia el campo superestructural (o incluso cultural) [64].

Es cierto que en el desarrollo de su trabajo, Gramsci distinguirá progresivamente dos conceptos de Estado, o más precisamente, *dos momentos de articulación del campo estatal:* el Estado en el sentido restringido (unilateral) y el Estado en sentido amplio, llamado pleno. En sentido restringido, el Estado se identifica con el gobierno, con el aparato de la dictadura de clase, en tanto tiene funciones coercitivas y económicas. La *dominación* de clase se ejerce por medio del aparato del Estado en sentido clásico (ejército, policía, administración, burocracia). Pero esta función coercitiva es inseparable de un cierto papel adaptativo-educativo del Estado, que busca realizar una adecuación entre el aparato productivo y la moralidad de las masas populares:

> Tarea educadora y formadora del Estado, que siempre tiene como fin el crear nuevos y más elevados tipos de civilización [*civiltà*], el adaptar la «civiltá» y la moralidad de las masas populares más amplias a las necesidades del continuo desarrollo del aparato económico de producción [65].

Pero esta función coercitiva y negativa del Estado excluye todo modelo mecanicista demasiado esquemático. Porque todo Estado acompaña el «funcionamiento de la coerción» con un funcionamiento ideológico y económico, la profundización de los

---

[63] *Ibid.*, p. 248.

[64] La interpretación de Bobbio suscitó en Francia algunas lecturas «superestructurales» de Gramsci. Este desdoblamiento superestructural es para nosotros *fundamental*, pero ello no quita para que su comprensión profunda deba pasar por un contexto bastante *más amplio* (relación de fuerzas, bases del Estado, teoría de los aparatos de hegemonía). Sin ese contexto, aspectos esenciales de los *Quaderni* escapan a nuestro análisis: el modelo norteamericano, la crisis de 1929, la teorización del fascismo, el peso real de la crítica del economicismo, los elementos de análisis del capitalismo desarrollado, etc.

[65] *M*, p. 114.

lazos entre la fuerza y el aparato de producción pasa por el campo complejo de las superestructuras, por un desdoblamiento metodológico de su funcionamiento (vaése el esquema precedente). Al lado del Estado en sentido restringido, Gramsci coloca al Estado en sentido amplio, es decir, lo que él llama *Estado pleno.* Este «al lado», evidentemente, no tiene nada de espacial, porque la concepción del Estado pleno es la verdadera piedra de toque de la validez de todo análisis marxista:

En política, el error proviene de una comprensión inexacta de lo que es el Estado *(en su significado pleno:* dictadura + hegemonía) [66].

La concepción del Estado pleno presupone que se tome en cuenta al conjunto de los medios de dirección intelectual y moral de una clase sobre la sociedad, la forma en que puede realizar su «hegemonía», aun cuando sea al precio de «equilibrios de compromiso» tendentes a salvaguardar su propio poder político, particularmente amenazado en los períodos de crisis:

El Estado es todo el conjunto de actividades prácticas y teóricas con las cuales la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio, sino que llega a obtener el consenso de los gobernados [67].

En esta nueva articulación del concepto de Estado, que incorpora la hegemonía al Estado, Gramsci intenta evitar la falsa alternativa entre liberalismo y fascismo. Contra Croce y la ideología liberal, Gramsci rechaza toda *distinción orgánica* entre sociedad civil y Estado, hegemonía y dictadura. Sin ese rechazo se cae en el economicismo, como ya hemos visto. Pero no se trata por ello de identificar pura y simplemente sociedad y Estado, como lo hace Gentile, desde una óptica autoritarista y «estatista»: en este caso, «hegemonía y dictadura no pueden ser distinguidos, la fuerza es el consenso» [68]. Incluso un Estado de ese tipo puede ser *totalitario,* pero no por eso se concluirá

[66] *PP,* p. 104. La primera versión de esta nota, que nos parece decisiva, se encuentra en el cuaderno 6 (1930-1932), fragmento 155. Subrayemos, de pasada, que este error en política es similar a un error en estrategia: «Subestimar al adversario y a su organización». Recordemos, igualmente, que Gramsci relaciona este error *economicista* con una distinción que le servirá para pensar la revolución en Occidente: la distinción entre guerra de movimiento (tipo 1917) y guerra de posiciones. La importancia del desdoblamiento de las superestructuras para la teoría del Estado fue indicada ya por Vezio Crisafulli en «Stato e società nel pensiero di Gramsci», *Società,* VII, 4, pp. 583-609.

[67] *M,* p. 109.

[68] *PP,* p. 55.

que es «pleno». Al contrario, pues el Estado pleno requiere un desarrollo rico y articulado de las superestructuras, que excluye toda reducción al gobierno/fuerza, aun cuando éste fuera completado ideológicamente.

El *desdoblamiento* es, por tanto, *metodológico:* ni orgánico (Croce), ni puramente reductor a uno de los términos (Gentile). Lo que significa, finalmente, que esta doble articulación Estado/clase y Estado/sociedad es incomprensible si nos limitamos al campo superestructural y no aclaramos previamente la noción de «equilibrio de compromiso».

Forma 2: el Estado y su base histórica

El equilibrio de compromiso, realizado en y con el Estado, no se identifica con el Estado como «factor de cohesión social», integrando más o menos a las otras clases mediante ciertos compromisos. Esto conduce en línea recta a una neutralización idealista de la función estatal; su eficiencia se resumiría en ejercer funciones técnicas, propias de una *máquina exterior* a las relaciones sociales y a la organización de la sociedad civil. Pero menos aún se identifica con el modelo liberal neopluralista de un Estado regulador, árbitro en una «competencia de fuerzas, de la cual nace el movimiento social» [69].

El equilibrio en sentido gramsciano define siempre una relación de fuerzas contradictorias, que pone en juego aquello que Gramsci llama «*la base histórica* del Estado» (*Q 7,* 28). En esta nota, Gramsci subraya que el divorcio posible entre la sociedad política (momento de la fuerza) y la sociedad civil (momento del consenso, de fuerzas ideológicas y económicas «privadas») es el indicador de un nuevo problema de hegemonía: el recurso a «una forma extrema de sociedad política» (el fascismo) significa que «la *base histórica* del Estado se ha desplazado».

Captamos aquí, en vivo, uno de los orígenes políticos de la reflexión de la prisión. Surge más de la experiencia histórica real que de la coherencia formal de los principios. Surge de la capacidad de confrontar el análisis científico marxista con el movimiento histórico. Si los conceptos teóricos de Gramsci están animados de una dialéctica original, si la teoría del aparato de hegemonía está acompañada de una teoría de la crisis de hegemonía o «crisis del Estado en su conjunto», ¿no es porque

[69] G. Burdeau, *L'État,* París, Le Seuil, 1970.

la conceptualización teórico-política de Gramsci está arraigada, como la de Lenin, en el análisis de los conflictos de clases?

Bastante antes que los *Quaderni*, ya desde 1920, Gramsci analiza la relación de fuerzas como *equilibrio inestable*. En el momento mismo de la ocupación de las fábricas, en una «previsión morfológica» (que examinaremos más adelante), esboza los términos de una alternativa que, lamentablemente, se reveló exacta y nefasta:

La fase actual de la lucha de clases en Italia es la fase que precede o a la conquista del poder político por parte del proletariado revolucionario..., o a una tremenda reacción por parte de la clase propietaria y la casta gobernante [70].

El peligro proviene de una situación de *equilibrio inestable* en la que Gramsci profundiza en 1926, antes de tomarla como ocasión de uno de sus primeros análisis del fascismo en el cuaderno 1:

En Italia había un *equilibrio inestable* entre las fuerzas sociales en lucha. El proletariado, en 1919-1920, era demasiado fuerte para soportar durante mucho tiempo más, pasivamente, la opresión capitalista. Pero sus fuerzas organizadas eran inciertas, titubeantes, débiles interiormente, porque el partido socialista no era sino una amalgama de por lo menos tres partidos; faltó en la Italia de esa época un partido revolucionario bien organizado y decidido a luchar. De esta posición de *equilibrio inestable* nació la fuerza del fascismo italiano; éste se organizó y tomó el poder con métodos y sistemas que, si bien tenían una peculiaridad italiana y estaban ligados a toda una tradición y a la inmediata situación de nuestro país, se asemejan sin embargo a los métodos y sistemas descritos por Marx en *El dieciocho Brumario*, es decir, a la táctica general de la burguesía de todos los países cuando se encuentra en peligro [71].

El empleo de términos idénticos: «equilibrio inestable» o «equilibrio catastrófico», la indicación, apenas desarrollada, de un parecido entre fascismo y cesarismo, destruyen desde el principio todo corte [*coupure*] mítico entre el Gramsci del llamado período «militante» y el Gramsci de los *Quaderni*. Uno profundiza y repiensa los problemas que el otro ya había planteado. No debe extrañarnos entonces que la problemática de la ampliación del Estado como punto de sutura entre Estado/clase y Estado/sociedad (base histórica del Estado en una relación de fuerzas) pase por una asimilación de la práctica política leninista como teoría del *momento actual*, como evaluación del paralelogramo de fuerzas en las situaciones de crisis. De esta

[70] *SP*, p. 316.
[71] *CPC*, p. 342.

forma, el concepto leninista de crisis (del papel del Estado en la crisis) aclara la crítica gramsciana al economicismo y su *conceptualización de la crisis de hegemonía como crisis del* Estado en su conjunto (=Estado pleno).

Sin analizar demasiado aspectos bastante conocidos, recordemos brevemente que el concepto leninista de crisis como crisis revolucionaria se refiere a «la síntesis de todas las contradicciones de una sociedad determinada, en un momento determinado de su desarrollo» [72]. Analiza, por tanto, la *estructura de las clases* en la dialéctica histórica, ligando de esa forma *situaciones de clase* (lugares en el proceso de producción) y posiciones de clase (lugar en una coyuntura de lucha determinada). Las dos situaciones no tienen por qué coincidir necesariamente: una capa social puede tener objetivamente interés en unirse a la revolución, y pese a ello no hacerlo políticamente (oscilaciones de la pequeña burguesía). La crisis revolucionaria, como «unidad de ruptura», como acumulación y exasperación de las contradicciones, exige al menos tres condiciones: una crisis en la cumbre, crisis de la representación política y partidaria (imposibilidad para las clases dominantes de continuar manteniendo su dominación por los medios anteriores), una situación económica agravada y una crisis «en la base», marcada por la entrada de las masas en la escena histórica, por su capacidad de organizarse y dirigir un proceso de alianzas [73].

Esta concepción de la crisis, apoyada en la teoría del *eslabón más débil* del imperialismo, posibilita al movimiento obrero superar las antinomias propias del pensamiento y la práctica política de la II Internacional. Lenin, al renovar a fondo la dialéctica democracia/socialismo, rompe con la concepción «catastrófica» de la crisis, según la cual la crisis económica comporta necesariamente la destrucción del capitalismo y el paso inevitable al socialismo. La tesis de Lenin es una *tesis antieconomicista.* Pero, por otro lado, rechaza igualmente su versión complementaria, es decir, la superación revisionista, bernsteiniana, de la crisis. Porque Bernstein, apoyándose en un análisis de la economía de la época y rechazando la tesis del hundimiento de capitalismo, terminaba por *negar toda ley de la*

---

[72] Los conceptos leninistas de «momento actual», de la política como «individualización del eslabón (más débil) de una cadena», aparecen desde los artículos de *L'Ordine Nuovo;* véase P. Spriano, *«L'Ordine Nuovo» e i consigli di fabbrica,* Turín, Einaudi, 1971, pp. 170-171.

[73] V. I. Lenin, *Obras completas,* vol. 31, Buenos Aires, Cartago, 1960, páginas 15-111.

historia. Conclusión: los mecanismos de autorregulación capitalistas permitían augurar una transición liberal-progresiva hacia el socialismo:

Respecto del liberalismo, considerado como un gran movimiento histórico, el socialismo es su legítimo heredero, no sólo en orden cronológico, sino también en sus cualidades espirituales [74].

Al incorporar al liberalismo al campo de las superestructuras jurídico-políticas de clase, Lenin pone fin a la separación de lo económico y lo político característica de la II Internacional. Con *El Estado y la revolución,* la teoría política del socialismo no sólo vuelve a hallar las implicaciones recíprocas y dialécticas entre las formas políticas y las relaciones económicas, sino también una reformulación completa y desarrollada de las relaciones dialécticas que ligan la democracia y el socialismo. En un marco que ya no es más el del parlamentarismo liberal; es decir, se trata también de una *tesis antiliberal.*

En estos puntos, que marcan la línea de separación entre II y III Internacional, Gramsci está con Lenin. Toda la estrategia de los consejos pasará por la adquisición de un *nuevo concepto de revolución,* en el cual la lucha por un Estado de tipo nuevo (modelo sovietista) será central [75]. Diez años más tarde, en los *Quaderni,* el liberalismo será todavía *la matriz del economicismo* (*Q 4,* 38). Al rechazar la separación entre sociedad política y sociedad civil característica del liberalismo, al romper esa distinción orgánica en beneficio de una simple distinción metodológica, Gramsci plantea la tesis de la *ampliación del Estado como una tesis antieconomicista y antiliberal.*

Pero no es posible atacar esa dicotomía sin golpear a otra; la regulada por la separación espacial, topológica, entre infraestructura y superestructuras. La ampliación del Estado surge de la experiencia histórica de los años veinte. El fracaso histórico de la experiencia de los consejos, que intentaban implantar en las fábricas nuevas instituciones de democracia obrera, unificando lo económico y lo político con el fin de constituir la *base* de un Estado de nuevo tipo, planteará a Gramsci una cuestión que le preocupará hasta su muerte:

¿En qué consiste la organización compleja de las superestructuras, en una fase histórica de crisis, de *equilibrio inestable,* marcada por una alternativa simple: revolución o reacción?

---

[74] E. Bernstein, *Socialismo evolucionista. Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia,* Barcelona, Fontamara, 1975, p. 130.
[75] Esto será desarrollado en la parte segunda.

Esta interrogación, históricamente fundada, explica por qué el concepto gramsciano de *crisis orgánica, crisis histórica* o *crisis de hegemonía, agrega algo más* al concepto leninista de crisis revolucionaria: precisamente la ampliación del Estado.

El concepto de *crisis orgánica,* contemporáneo del trabajo sobre Maquiavelo y de la crítica a Bujarin, forma parte de los primeros análisis que Gramsci consagra en la prisión a la génesis del fascismo. En el cuaderno 4, el fragmento 69, consagrado a la crisis orgánica, está situado después de las notas sobre el papel del elemento militar en política (fragmento 66), en el marco de una reflexión general sobre las superestructuras. Al igual que el concepto leninista de crisis revolucionaria, el concepto gramsciano de crisis orgánica reviste varios aspectos. Si bien surge sobre el fondo de una crisis económica consecutiva a la guerra imperialista, la crisis orgánica se presenta, *ante todo,* bajo la forma de una *crisis de la representación política:* las clases y capas sociales se separan de sus partidos tradicionales y de sus representantes parlamentarios:

> En un momento determinado de su vida histórica, los grupos sociales se separan de sus partidos tradicionales; es decir, que sus partidos tradicionales, en la forma organizativa que tienen, con los hombres que los constituyen, los representan y los dirigen, no son reconocidos ya como *expresión propia de sus clases* o fracciones de clase. Cuando se verifican estas crisis, la situación inmediata es delicada y peligrosa, porque el terreno está libre para las soluciones de fuerza, para la actividad de potencias oscuras representadas por hombres providenciales o carismáticos [76].

Crisis en la cumbre, crisis de la «representación a través de los partidos», que preludia una verdadera redistribución de las relaciones entre clases y partidos, y la formación de nuevos partidos (véase la concepción del partido fascista como «nuevo partido de la burguesía»); por supuesto que estos síntomas superestructurales no se reducen a una simple «crisis parlamentaria»: se reflejan

> en todo el organismo estatal, reforzando la posición relativa de poder de la burocracia (civil y militar), de las altas finanzas, de la Iglesia y en general de todas las organizaciones relativamente independientes de las fluctuaciones de la opinión pública [77].

---

[76] *M,* p. 74, subrayado nuestro. La primera versión de las «Osservazioni su alcuni aspetti della struttura dei partiti nei periodi di crisi organica» se encuentra en *Q 4,* 69.

[77] *M,* p. 74.

En otras palabras, para asegurar la preeminencia del «capital financiero» («las altas finanzas»), la crisis golpea al conjunto de las superestructuras, afecta a todas las relaciones Estado/sociedad. Esta relación nueva entre la sociedad civil y el Estado, característica del fascismo, es designada por Gramsci con una expresión algo elíptica: «Desplazamiento de la base del Estado.» Es evidente que este desplazamiento sólo se opera si la crisis en la cumbre coincide con un profundo movimiento en la base. Las clases «subalternas» se salen de la legalidad establecida, *desagregan* el aparato del Estado, sin ser capaces, pese a ello, de ligar a sus luchas a la mayoría de los explotados, sin saber construir una alianza a largo plazo, sin poder organizarse proponiendo una alternativa política.

En una de sus notas más límpidas (*Q* 7, 80, 1930-1931), Gramsci describe en estos términos la crisis «del aparato de hegemonía del grupo dominante» y sus *condiciones:*

1. La entrada en acción de masas que eran, hasta la víspera, pasivas. Esta intervención de tales masas, todavía débilmente organizadas, abandonadas por su propia dirección política (caso del partido socialista en ocasión del movimiento de los consejos), se realiza «en un movimiento caótico y desordenado, sin dirección, es decir, sin una voluntad política precisa, colectiva» (*Q* 7, 80).

2. En esta coyuntura, las capas sociales que podrían tener objetivamente interés en una transformación de la sociedad toman una *posición de clase oscilante* o netamente contrarrevolucionaria. Sirven de «base de masas» a la nueva política de las clases dirigentes; es el caso de las «clases medias que durante la guerra habían tenido funciones de mando y de responsabilidad» (*Q* 7, 80).

Esta pequeña y mediana burguesía desclasada, desilusionada por el fin de la guerra, hostil al movimiento obrero, termina, en su mayor parte, por unirse al fascismo.

3. En ausencia de «fuerzas antagónicas capaces de organizar este desorden en beneficio propio», esta conjunción de hechos crea situaciones potencialmente peligrosas, a partir del momento en el cual los intereses de las clases dominantes coinciden con los de la mediana y pequeña burguesía, siendo el movimiento obrero demasiado *débil, desde el punto de vista organizativo, para oponerse* (*Q* 7, 80).

De ahí la transformación rápida de las superestructuras, una especie de aceleración histórica de lo político:

El paso de las tropas de muchos partidos bajo la bandera de un partido único, que representa mejor y *asume los intereses de toda la clase,* es un fenómeno orgánico y normal incluso si su ritmo, en comparación con los períodos de calma, es rápido y *casi fulminante* [78].

Una crisis orgánica abre un nuevo período de *constitución/unificación de la clase dominante,* pues «el problema era reconstruir el aparato de hegemonía». Esta nueva unidad de la burguesía, en un partido único que conduce a consolidar un bloque de fuerzas sociales heterogéneas para resolver «un problema mayor» (Togliatti), evoca claramente al partido fascista como «partido nuevo de la burguesía» [79]. Pero ello no es más que la solución de una relación de fuerzas inestables que siempre puede ser transformada. Como lo subraya Gramsci, la combinación de fuerzas legales e ilegales depende de las fuerzas en juego y de su naturaleza: «Siendo en cada Estado distinto el conjunto de relaciones sociales, los métodos políticos a emplear, el recurso a la fuerza, la combinación de fuerzas legales e ilegales deben ser diferentes» [80].

Conclusión: la ampliación del Estado, resultante del hecho de tomar en cuenta la crisis del aparato de hegemonía, es inseparable del análisis de las *bases históricas* constitutivas de ese Estado. Si el Estado no es un simple instrumento en manos de una clase que lo «maniobra», ¿no será porque se extiende *más allá* de esa clase o fracción de clase, poniendo en acción mecanismos más complejos que el aparato del Estado: el «bloque en el poder» que lo sostiene, el lugar «de los efectos pertinentes» [81], determinados por la intervención en la vida del Estado de capas no estatales? Naturalmente, la complejidad de este mecanismo no tiene nada de fatal, ni de inevitable, todo depende de la relación de fuerzas en juego.

Forma 3: la ampliación del aparato de Estado (ejército, policía, burocracia, instituciones privadas de hegemonía)

En relación al concepto marxista de crisis revolucionaria, el concepto de *crisis orgánica* supone un cierto desplazamiento, como lo ha demostrado Luciano Gruppi [82]. En tanto crisis de

[78] *Ibid.*, p. 75.
[79] En la obra citada, *Lezioni sul fascismo.*
[80] *Q* 7, 80.
[81] Conceptos tomados de N. Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista.*
[82] *Il concetto di egemonia in Gramsci,* p. 100.

hegemonía que atañe a la *dirección de clase* sobre el conjunto de la sociedad, está especificada en el campo de las superestructuras y afecta a toda la sociedad: «En Gramsci la crisis revolucionaria es entendida en función de la *totalidad* del proceso social.» Indicación justa y útil, pero que deja un poco de lado el problema del Estado para privilegiar la crisis de la unidad infraestructura/superestructura realizada en el «bloque histórico». Pues la crisis orgánica es *ante todo* crisis del Estado en su conjunto: crisis del Estado *pleno* (dictadura+hegemonía).

En razón de la dialéctica que une la crisis de las estructuras y la de una *coyuntura,* la crisis orgánica implica el enunciado de posibles divorcios entre la sociedad política y la sociedad civil, entre el *Estado legal aparente* y *su propia base:* el Estado legal se convierte en «una forma exterior respecto a sus propias bases» (*Q* 7, 28). Cuanto más se agrava la crisis, más se crea una especie de *situación de doble poder desde el punto de vista de la burguesía:* detrás del poder aparente se constituye otro poder apoyado en las fuerzas ilegales y cómplice del primero. En realidad podríamos preguntarnos si la diferencia entre el concepto leninista de crisis revolucionaria y el concepto gramsciano de crisis orgánica no está justamente en eso. En el primer caso, el doble poder funciona *desde el punto de vista de la clase revolucionaria* (caso de 1917). En el segundo, el doble poder, en ausencia de una fuerza organizada y estratégica del movimiento obrero, *tiende* a jugar a favor de la burguesía por razones nacionales e internacionales (imperialismo). ¿Cómo es posible esto?

Retomando su análisis de la crisis del Estado liberal de los años 1918-1920, análisis que era la base de la estrategia de los consejos, Gramsci, en la cárcel, insiste *cada día más sobre el papel complejo de las superestructuras a efectos de paliar una crisis grave.* De lo económico a lo político el desarrollo es *desigual:*

> La política va siempre con retraso, con mucho retraso, respecto a la economía. El *aparato de Estado* es más resistente de lo que uno podría creer, y consigue organizar *en los períodos de crisis* más fuerzas fieles al régimen que las que la crisis permitiría suponer [83].

Esta indicación política, incluida en el informe de Gramsci al Comité Central del partido comunista de agosto de 1926, tres meses antes de su arresto, prefigura todo el trabajo de la cárcel. En el marco del cuaderno 4 (fragmento 66), justamente a

---

[83] *CPC,* pp. 121-122, subrayado nuestro.

partir de esta resistencia del aparato del Estado, es decir, a partir de sus «reservas organizativas», Gramsci desarrolla sus reflexiones metodológicas de mayor peso:

Cuando analizamos la serie de fuerzas sociales que han operado en la historia y operan en la actividad política de un conjunto estatal, es necesario darle un papel adecuado al elemento militar y al elemento burocrático; pero es necesario tener presente que no entendemos por tales solamente a los elementos militares y burocráticos en funcionamiento, sino también a las capas sociales en las cuales, en ese determinado complejo estatal, son reclutados tradicionalmente tales elementos tradicionales.

Dicho en otras palabras, un movimiento político puede ser militar, incluso si el ejército no parece intervenir *directamente* (lo que no significa que sea «neutral»), a partir del momento en el cual una capa social (en este caso la pequeña y mediana burguesía rural, base de los *fasci*) *juega un papel estatal en una coyuntura determinada.* Esto a condición de que su propia voluntad «coincida con la de la clase dominante, que recurre a ella para mantener su dominación».

Del mismo modo que el elemento militar no debe ser reducido exclusivamente al elemento técnico-militar, no hay que identificar a la policía con el elemento «técnico-policial»:

Q 2, 150: *¿Qué es la policía?*
Ciertamente no es tan sólo la organización oficial, jurídicamente reconocida y habilitada para las funciones de seguridad pública, que se entiende como tal. Esta organización es el núcleo central y formalmente responsable de la «policía», que en realidad es una organización más vasta, en la que participa, directa o indirectamente, de manera permanente u ocasional, una gran parte de la población de un Estado. El análisis de estas relaciones nos permite comprender mejor qué es el «Estado», más que todas las disertaciones filosófico-jurídicas.

Conclusión metodológica: el análisis del aparato del Estado no puede *ser técnico,* aislado de las clases y fuerzas sociales que lo sostienen, sea por interés, sea por una posición de clase momentánea. Desde 1924 (e incluso desde antes), Gramsci subraya que toda la originalidad del fascismo en relación a los partidos políticos tradicionales de la burguesía consiste en:

[haber] conseguido constituir una organización de masa de la pequeña burguesía. Es la primera vez en la historia que ello ocurre... con una clase social que había sido siempre incapaz de tener una organización y una ideología unitaria; esta forma de organización es la de tipo milicia [84].

---

[84] *Ibid.,* pp. 33-34.

Y esto, que es cierto para el ejército y la policía, lo es aún más para la burocracia, como fuerza social *mediadora entre* la infraestructura y las superestructuras. Subrayando los efectos del tipo de formación del Estado de la unidad italiana (la revolución pasiva), Gramsci nos muestra cómo el liberalismo «de los moderados» ha generado la formación de una burocracia: «La cristalización del personal dirigente que ejerce el poder coercitivo y que en un momento determinado se convierte en casta.»

En un período histórico en el cual el aparato de hegemonía se disuelve, en el cual el ejercicio de la hegemonía se convierte en algo difícil y aleatorio, esta burocracia (los famosos intelectuales) *tiende* a jugar un papel relativamente autónomo. En ese sentido, la crisis del Estado liberal de los años 1918-1920 ha mostrado el papel decisivo de la burocracia como

> forma esencial de organización interna del bloque social dominante, que posibilita a una clase dirigente unificarse y arraigar orgánicamente en las masas populares la maquinaria estatal que detenta [85].

Verdadera bisagra entre el Estado y la sociedad civil, la burocracia aparece como elemento *mediador* de una nueva relación sociedad/Estado, de la cual el fascismo es un buen ejemplo (pero no el único). Pero si esta burocracia, por un lado, actúa de acuerdo con los intereses de la clase dominante, descansa todavía en las capas medias y en la pequeña burguesía excluida de la producción, desclasada y parasitaria. Factor de unificación social y política, funciona como instrumento de hegemonía en el aparato de Estado, y como unificación burocrática del bloque en el poder. Por ello, como ya lo dijimos, la cuestión de los intelectuales tradicionales y meridionales no es más que un aspecto parcial de un problema más amplio: el Estado. Desde 1926 (y antes) Gramsci muestra la *doble naturaleza* de los intelectuales, como organizadores de la hegemonía social (en el bloque agrario campesinos/terratenientes) y como capa social dependiente del Estado.

Forma 4: aparato de Estado y aparatos de hegemonía

Pero es necesario profundizar el análisis. Si la policía, el ejército, la burocracia, pueden asumir históricamente un papel de bisagra en las relaciones Estado/clase y Estado/sociedad, ¿no

[85] L. Paggi, *op. cit.*, p. 378.

es así porque el aparato del Estado funciona según modos de organización ampliados, que muestran la relación dialéctica que une el Estado y la sociedad?

Gramsci individualiza tempranamente esta forma de organización, bastante antes de *La quistione meridionale,* ya en 1922 y sobre todo en 1925, cuando la «conquista fascista del Estado plantea nuevamente el problema de la naturaleza del Estado».

En «La crisis italiana», Gramsci se interroga en estos términos acerca de la crisis del capitalismo de la inmediata posguerra:

¿Por qué en Italia la crisis de las clases medias ha tenido consecuencias más radicales que en otros países y ha hecho nacer y llevado al poder al fascismo?

Respuesta: «Porque entre nosotros, dado el escaso desarrollo y el carácter regional de la industria, la pequeña burguesía no solamente es muy numerosa, sino que también *es la única clase "territorialmente nacional"*» [86]. En estas condiciones, la crisis del capitalismo toma inmediatamente la *forma* aguda de una desagregación del Estado unitario, base del futuro proceso de fascistización del poder.

Esta capacidad para captar la crisis del personal estatal como crisis del Estado en su conjunto animará toda su intervención en la Cámara de diputados, el 16 de mayo de 1925, verdadera denuncia del fascismo, e interrumpida continuamente por Mussolini y los otros. Gramsci escribe a su mujer:

Las dificultades se multiplican; tenemos ahora una ley sobre (contra) las organizaciones que preludia todo un sistemático trabajo policial para desagregar nuestro partido. A propósito de esta ley he hecho mi debut parlamentario [87].

Esta ley marca, efectivamente, un «paso adelante» en la evolución del fascismo. Al prohibir la masonería por medio de una ley que buscaba «disciplinar la actividad de las asociaciones de personas morales y de sociedades, así como la pertenencia a estas últimas de empleados de la función pública...», el fascismo no hacía más que tomar una primera medida indirecta para golpear mejor a todas las organizaciones proletarias y democráticas (finalmente prohibidas un año más tarde). Mientras que el conjunto de la prensa democrática vio en esto un nuevo atentado a la libertad de expresión, ya bastante redu-

---

[86] *CPC,* p. 29.

[87] *Duemila pagine di Gramsci,* Milán, Il Saggiatore, 1964, t. II, p. 72.

cida, Gramsci descubre ahí inmediatamente «una mercancía reaccionaria y antiproletaria», un paso más para golpear a los verdaderos enemigos, las asociaciones de trabajadores y para desarrollar el terror legal: «Afirmamos que la ley en cuestión está especialmente dirigida contra las organizaciones obreras.»

La lucidez y la valentía de esta acusación se apoyaban en un análisis significativo de la función ocupada por la masonería en el Estado italiano. En un artículo en *Stato Operaio* (revista teórica y política del partido comunista), «La conquista fascista dello Stato», Gramsci precisa la fundamentación de su discurso en el Parlamento:

¿Qué significa en Italia luchar contra la masonería? Significa luchar contra la burocracia, la cual constituye, en su estado actual, un *factor esencial del equilibrio* alcanzado por la burguesía en la lenta construcción del Estado de la unidad. Transformar los criterios políticos y territoriales de reclutamiento de la burocracia —y a ello tiende la ley antimasónica— significa alterar profundamente *las relaciones de las fuerzas sociales en equilibrio* [88].

A causa de la formación específica del Estado italiano y del desarrollo industrial relativamente débil, el aparato del Estado y la burocracia se convirtieron «en un cuasi monopolio de los pequeñoburgueses meridionales» [89]. Mediante esta burocracia de Estado, masónica (por tanto, laica y democrática), la burguesía del Estado posunitario lucha en concreto contra las pretensiones de la Iglesia:

Dada la forma en que se había constituido la unidad italiana y dada la debilidad inicial de la burguesía capitalista italiana, la masonería ha sido el *único partido real y eficiente* que la clase burguesa ha tenido por mucho tiempo... Porque la masonería en Italia ha representado la *ideología y la organización real* de la clase burguesa capitalista, que está contra la *masonería, contra el liberalismo* y contra la tradición política de la burguesía italiana [90].

Esta es una prueba de cómo una organización aparentemente «privada» puede jugar un papel ideológico y político decisivo en la unificación política de clase, y ello mediante el aparato del Estado y los «intelectuales». Pero a partir de este ejemplo se puede comprender el lugar del aparato de hegemonía

[88] Este artículo, de mucho interés para nuestro tema, acaba de ser publicado como documento en *Studi Storici*, XV, 1974, 2, con una presentación de Martinelli que merece ser leída, y ahora en *Per la verità*, Roma, Riuniti, 1974, pp. 303-306. En el artículo, Gramsci usa la noción de «base del Estado».

[89] *Ibid.*, p. 305.

[90] *SP*, pp. 605-606.

en un modo de constitución de clase y sus vínculos con el Estado. Como todas las organizaciones que dan una cierta cohesión al Estado, la masonería *suelda un bloque en el poder:*

En un momento determinado todas las fuerzas de la democracia se aliaron, y la masonería se convirtió en el *eje* de esa alianza. Este es un período bien preciso en la historia de la masonería, convertida de esa forma en una de las fuerzas *más eficientes del Estado* en *la sociedad civil*[91].

En ausencia de una amplia base de masa, de una unificación sólida, la burguesía italiana surgida de esa «revolución pasiva», de la que hemos analizado sus aspectos principales, recurrió a los *cuasi partidos,* ligados al Estado pero implantados en la sociedad civil. Lo hizo para combatir a otra organización de la sociedad civil que detentaba el aparato de hegemonía de la sociedad precedente: la Iglesia. Otro ejemplo de estos «cuasi partidos»: el movimiento cultural y político reagrupado alrededor de B. Croce. En este caso, Gramsci distingue explícitamente «el partido como organización práctica» de lo que él llama el «partido como ideología general», es decir, «el partido ideológico»[92]. Como líder de un movimiento cultural liberal, Croce sirve de argamasa para unificar a los diferentes grupos liberales, y organiza de esa forma, mediante un aparato cultural y editorial, una hegemonía de clase.

De estos ejemplos concretos, resulta que el aparato político del Estado no se limita exclusivamente al aspecto institucional-estatal. Es cierto que en el marco de un parlamentarismo clásico (si que éste existe), la hegemonía política de la clase dominante pasa por la «combinación de la fuerza y del consenso», combinación que tiene en la opinión pública su «termómetro». Pero, incluso en este caso límite, los modos de organización del consenso son complejos y están doblemente articulados, según una instancia teórico-práctica y según una instancia jurídico-económica. Pues la hegemonía política en realidad, si por un lado se apoya en los partidos políticos, por el otro pasa por los diversos canales de la sociedad civil, en la medida en que «todo movimiento político tiende a crear su lenguaje, es decir, participa en el desenvolvimiento general de la lengua», y por tanto en el movimiento filosófico y cultural en su conjunto. Pero también porque los partidos son dispositivos complejos con múltiples ramificaciones.

---

[91] *R,* p. 157, subrayado nuestro.
[92] *MS,* pp. 204-206. Esta noción de «partido ideológico» ha sido estudiada por Piotte en *La pensée politique de Gramsci.*

En este sentido, asumen gran importancia todas las notas de los *Quaderni* consagradas al funcionamiento de la prensa como índice del «grado de homogeneidad del partido». A partir de los diferentes diarios y revistas, Gramsci nos muestra una especie de inventario de la prensa como modo de organización explícito o implícito de la hegemonía política *en* la sociedad civil. Al «revolucionar el mundo cultural», el arte de la prensa es la parte más dinámica de esta *estructura ideológica* de las clases. A título de proyecto metodológico, parcialmente realizado, Gramsci esboza las grandes articulaciones de este aparato: editorial, diarios políticos, revistas de todo tipo, científicas o no, periódicos variados y hasta boletines parroquiales. Desde 1929, y durante seis años, realizará un minucioso trabajo de recolección y clasificación de materiales con un fin exclusivo: explorar «el complejo formidable de trincheras y fortificaciones de la clase dominante».

Siguiendo estos análisis concretos podremos, sin duda, comprender la extraordinaria *coherencia* del trabajo de la cárcel e individualizar algunas de sus fuentes reales. La ampliación del Estado, por incorporación al Estado de los aparatos de hegemonía, presupone asimismo la ampliación del aparato de Estado. Este doble proceso dialéctico autoriza un análisis diferencial de las relaciones clase/Estado a partir de las mediaciones clase/sociedad y Estado/sociedad. Mediaciones, bisagras, puntos de apoyo que constituyen la dialéctica concreta de las relaciones entre la infraestructura y las superestructuras.

Se comprende, entonces, toda la importancia metodológica que tiene la caracterización de la masonería como «partido oficioso» de la burguesía. Luchando contra esta fuerza social, que fue la única «fuerza organizada» de la burguesía en Italia, Mussolini y su pretendida revolución fascista únicamente «buscan sustituir un personal administrativo antiguo por uno nuevo».

Pero el resultado es grave; aparece un nuevo modo de dominación dictatorial de la burguesía, un nuevo tipo de Estado que constituye «un paso atrás en relación al Estado de la unidad italiana; desde el punto de vista histórico, la nueva ley conforma entonces un gran retroceso».

Del conjunto de estos elementos surge claramente que la ampliación del Estado da una respuesta *orgánica* a la experiencia histórica nueva creada por la crisis del Estado liberal y el advenimiento del fascismo. Sin embargo, ella excede su propio contexto original, porque Gramsci pone en funcionamiento una serie de conceptos teóricos y operacionales que conciernen a la

teoría marxista del Estado, y por tanto *a todo Estado.* En efecto, el análisis de una relación de fuerzas políticas en una coyuntura concreta exige siempre considerar las relaciones entre clases fundamentales y fuerzas auxiliares, es decir, apoyos, esas clases y capas sociales sobre las cuales la clase dominante ejerce su hegemonía:

Sería un *error de método* (un aspecto del mecanicismo sociológico) el considerar que en los fenómenos de cesarismo, sea progresivo, sea regresivo, sea de carácter intermedio y episódico, todo el fenómeno histórico se debe al *equilibrio de las fuerzas «fundamentales».* Es necesario también ver las relaciones que intervienen entre los grupos principales (de varios tipos, social-económico y técnico-económico) de las clases fundamentales y *las fuerzas auxiliares guiadas o sometidas a su influencia hegemónica.* Así, no se comprendería el golpe de Estado del 2 de diciembre si no se estudiase la función del grupo militar y de los campesinos franceses [93].

La referencia al *Dieciocho Brumario* de Marx sirve aquí de apoyo metodológico y teórico para impedir cualquier tipo de análisis instrumental del Estado:

1. Una hegemonía de clase va más allá de su propia base de clase para extenderse a las clases o capas sociales-apoyo o sometidas al bloque *social dominante.* Los modos de unificación de ese bloque pueden ser diferentes: burocrático, policial, parlamentario... y ocultar una contradicción pronta a explotar en período de crisis. A la inversa, una estrategia alternativa de la clase obrera es imposible sin la conquista de aliados y sin golpear al tipo de unificación del bloque dominante. Como lo subraya Gramsci a propósito de los fenómenos de cesarismo: toda su fuerza aparente está en la debilidad relativa de la fuerza antagónica.

[estas fuerzas marginales] se han demostrado históricamente eficaces por la debilidad *constructiva* de las antagónicas y no por una profunda fuerza propia [94].

2. Pero, por otro lado, el rechazo de una concepción instrumental de la relación clase/Estado, o fracción de clase/Estado, está acompañado por un análisis dialéctico de las contradicciones potenciales de un bloque social dominante en el poder. Esta concepción prevalece en el análisis del partido comunista italiano en el congreso de Lyon (1926) y excluye la reducción del conflicto de clase al esquema eterno y simplista burguesía/clase obrera.

---

[93] *M,* p. 87, subrayado nuestro.
[94] *Ibid.,* p. 88, subrayado nuestro.

En las *Tesis de Lyon*, partiendo de un análisis de la estructura social italiana y del tipo de revolución burguesa («una especie de vía prusiana»), se precisa que «La clase industrial no consigue organizar por sí sola la *sociedad global y el Estado*». Ha podido asegurar la construcción de un Estado nacional jugando a partir de los factores de la política internacional. Para reforzar ese Estado y defenderlo, le fue indispensable «*establecer un compromiso* con las clases sobre las cuales la industria ejerce una hegemonía relativa, en especial los propietarios rurales y la pequeña burguesía» [95]. Este «bloque sociopolítico dominante» se caracteriza por su heterogeneidad, por *una debilidad del Estado* como expresión de una estructura social que se apoya sobre «un *equilibrio de compromiso* entre grupos heterogéneos».

En ese sentido, el fascismo continúa el programa conservador de las clases dominantes italianas, pero lo hace con una diferencia cualitativa esencial, pues concibe de distinto modo *el proceso de unificación* de las fuerzas reaccionarias. Para ello ha debido jugar un papel «de desintegración de la cohesión social y de las superestructuras»:

> A la táctica de los acuerdos y los compromisos, éste opone el propósito de realizar una *unidad orgánica* de todas las fuerzas de la burguesía en un solo organismo político, bajo el control de una central única que debería dirigir, en forma simultánea, el partido, el gobierno y el Estado [96].

Esta *unificación de nuevo tipo* no suprime las contradicciones de su propia «base de masa»: «Socialmente... el fascismo tiene su base en la pequeña burguesía urbana y en una nueva burguesía agraria» [97].

Se ve aquí, claramente, la simultaneidad de dos procesos: ampliación del Estado, al tomar en cuenta «su base», «los aparatos de hegemonía», y análisis de las contradicciones potenciales de esa base con sus repercusiones en los aparatos de hegemonía. La proposición es válida también para la estrategia alternativa de la clase obrera: la *ruptura metodológica* con todo instrumentalismo se acompaña de una *ruptura política* con los métodos de dirección política que encierran a la clase obrera en una posición corporativista de clase (el obrerismo).

Ante todo, ruptura metodológica. La ampliación del Estado implica una modificación del objeto mismo de la sociología

---

95 *CPC*, p. 491, subrayado nuestro.
96 *Ibid.*, p. 495.
97 *Ibid.*

política. Superando el dualismo entre «una sociología del poder» y «una sociología de la autoridad», Gramsci le asigna un campo preciso, al convertirla en una sociología global que estudia el Estado en una formación social determinada[98]. Porque la crítica de toda concepción unilateral del Estado significa, al mismo tiempo, el rechazo de toda *concepción positivista* del «hecho social» y de su eterno complemento, el parlamentarismo. Gramsci sugiere:

La fortuna de la sociología está en relación con la decadencia del concepto de ciencia política y de arte política, verificada en el siglo XIX (más precisamente en la segunda mitad del XIX, con el auge de las doctrinas evolucionistas y positivistas). Lo que hay de realmente importante en la sociología no es otra cosa que ciencia política. «Política» se convierte en sinónimo de política parlamentaria o de grupos personales[99].

En el doble marco del economicismo evolucionista y del liberalismo político reformista, el concepto de Estado se empobrece, reduciéndose exclusivamente al gobierno:

Y he aquí que la sociedad puede ser estudiada con el método de las ciencias naturales. *Empobrecimiento del concepto de Estado* como consecuencia de esta forma de pensar. Si la ciencia política significa ciencia del Estado, y el Estado es todo el complejo de actividades prácticas y teóricas con las cuales la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominación, sino que obtiene también el consenso de los gobernados, es evidente que todas las cuestiones esenciales de la sociología no son otra cosa que las cuestiones de la ciencia política[100].

Pero también ruptura política. La ampliación del Estado restablece la dialéctica revolucionaria en su complejidad, destruye las concepciones idealistas-utopistas de la ideología como simple «sistema de ideas» dependiente de la propaganda. Esto significa que la crítica al liberalismo está acompañada de una crítica decisiva a otras *formas de economicismo*, sin duda menos evidentes, como el maximalismo, la «política del cuanto peor, mejor», la abstención parlamentaria, todas las teorías de la intransigencia como *principio:*

Un elemento que podemos agregar, a título de ilustración de las teorías llamadas intransigentes, es el de la rígida aversión de principio a lo que es llamado el compromiso, que tiene como manifestación subordinada

[98] Sobre el problema de la dualidad de la sociología política, remito a la obra de Maurice Duverger, *Sociologie de la politique*, París, PUF, 1973; J.-P. Cot y J.-P. Mounier rechazan esta oposición en su obra *Pour une sociologie politique*, París, Le Seuil, 1974, en nombre de un punto de vista «weberiano-marxista».

[99] *M*, p. 109.

[100] *Ibid.*

lo que podemos calificar como «miedo a los peligros». No debe extrañarnos que la aversión de principio a los compromisos esté ligada al economicismo, pues la concepción en la que se funda esa actitud no puede ser otra que la convicción férrea de que existen leyes objetivas del desarrollo histórico, leyes que tendrían la misma característica que las naturales; a todo esto se debe agregar un finalismo fatalista de un carácter similar al religioso [101].

Este «economicismo de izquierda» conduce finalmente al mismo resultado que su complemento reformista: subestimación de la iniciativa política, del papel de las masas y de las superestructuras. Privado de *su base histórica,* el Estado no se apoyaría sobre un bloque de fuerzas sociales dirigido por una fracción dominante. Reducido a un simple aparato jurídico-político o policial, expresión de una clase-sujeto capaz de manejarlo conscientemente, lo único que hay que hacer con el Estado *es destruirlo.* Sin embargo, la tarea del proletariado tiene una amplitud distinta; la clase obrera puede «acelerar» la destrucción del Estado bajo ciertas condiciones (revolucionarias) que no se decretan. Pero, sobre todo, no hay destrucción sin construcción, no puede buscarse el agravamiento de una crisis sin una *salida política de masa* a esa crisis:

Junto a estas convicciones fatalistas encontramos la tendencia a confiar ciega e indiscriminadamente en la *virtud reguladora de las armas;* ello en verdad no está del todo desprovisto de lógica, pues se piensa que la intervención de la voluntad es útil para la destrucción, pero no para la reconstrucción (ya en acto en el momento mismo de la destrucción). La destrucción es concebida mecánicamente y no como destrucción-reconstrucción [102].

Lo que está en juego es no sustituir el arma de la lucha política de clase y de masa por la «crítica de las armas». Sin aquélla, el movimento obrero evitaría la trampa reformista para caer en su complemento «maximalista». En un caso, «la intervención humana es admitida de manera unilateral, pues se admite como tesis y se excluye como antítesis» (es decir, como alternativa revolucionaria). En el otro caso, se la admite solamente como antítesis (la destrucción), sin comprender la política de alianzas de la clase obrera y el desarrollo desigual, siempre presente, entre el factor económico y los factores ideológicos y políticos. La revolución proletaria está a la vuelta de la esquina, como el *fruto* que cae del árbol cuando está maduro. No hay más que *esperar* los resultados producidos por

---

[101] *Ibid.,* pp. 57-58.
[102] *Ibid.*

la crisis. Pero «*siempre* es necesaria una iniciativa política para liberar al impulso económico de las cadenas de la política tradicional»[103].

De esta doble ruptura sacamos una conclusión muy clara. La ampliación del Estado coincide con la puesta al día de dos dialécticas estrechamente ligadas: la que relaciona a una fracción de la clase dominante (por ejemplo, el capitalismo financiero) *con la unidad de la burguesía como clase,* y la de los nexos ideológicos, pero también materiales, de una clase dominante con su «base de masa» (Togliatti), su «base histórica» (Gramsci). El Estado, lejos de reducirse a un instrumento exterior a las relaciones sociales, se articula sobre estas relaciones en un punto preciso. Pregunta: ¿con qué medios puede la dominación de clase superar su estrecha base propia para organizar el consenso de una capa más amplia de la población hacia su política? Respuesta: mediante los aparatos de hegemonía.

Pero esta ampliación del Estado no deja intacto el papel dirigente de la clase obrera. Esta última no sólo debe practicar una política de alianzas, sino que debe *por* y *con* esta política desagregar las «*bases históricas de masa*» *del Estado.*

Desagregar esos vínculos es practicar *una línea de masa,* la misma que Gramsci había intentado poner en práctica bastante antes de 1926 y de la reflexión de los *Quaderni:* en la experiencia grandiosa e interrumpida de los consejos obreros de *L'Ordine Nuovo,* en Turín, en 1919.

---

[103] *Ibid.*

4. A MANERA DE CONCLUSION: ALGUNAS ORIENTACIONES METODOLOGICAS

Como conclusión de este primer examen teórico podemos retomar aquí algunos resultados de este análisis, para identificar más claramente las cuestiones que han quedado pendientes, cuestiones que se refieren, esta vez, al conjunto de la obra de Gramsci. Para una mayor claridad en la exposición, podemos indicar las siguientes orientaciones:

Tesis 1. La ampliación del Estado es una tesis *antieconomicista* que pone en discusión al economicismo liberal y al economicismo maximalista. El rechazo de una concepción instrumental del Estado, manejado por una «clase-sujeto», abre tres direcciones de trabajo que será necesario explorar:

— Un desdoblamiento metodológico de las superestructuras, que posibilita la incorporación del *aparato de hegemonía de clase* al análisis del Estado.

— La comprensión de la importancia de la «base histórica» del Estado como elemento que liga al Estado con el «bloque histórico», y al Estado con el bloque en el poder. Tal «bloque» está organizado alrededor del predominio y la preeminencia de una clase o de una fracción de clase (el capitalismo financiero en la fase imperialista), «en equilibrio inestable», siempre conmovido por contradicciones potenciales, contradicciones que deberán ser explicadas en función de los tipos de Estado.

— Estos dos puntos confluyen en el rechazo a concebir al conflicto de clase como simple conflicto entre *dos fuerzas fundamentales* (burguesía/proletariado) y en la toma en consideración de las capas y de las fuerzas de apoyo y auxiliares, de su lugar *en relación* al Estado y de su posición de clase en una coyuntura determinada.

Tesis 2. La cuestión de los intelectuales, aparentemente prioritaria, nos muestra en realidad una reflexión mucho más amplia que la *condiciona,* es decir, la problemática de los mecanismos de «racionalización capitalista» (el modelo norteame-

ricano como tipo diferencial de hegemonía), la de la crisis y el Estado. La ampliación gramsciana del concepto de intelectual nos remite a la ampliación del concepto de Estado, incluso si aparentemente el primero parece ser más importante que el segundo. De ello resulta la imposibilidad de que haya una teoría de los intelectuales sin una teoría de los aparatos de hegemonía y sin una teoría del Estado. Sin un trabajo específicamente filosófico sobre las estructuras y la filosofía como herramienta de clase en el aparato de hegemonía.

Tesis 3. La ampliación del Estado excede todo modelo estructural-funcionalista, que conduce siempre de una manera u otra a bloquear la estrategia alternativa de la clase obrera. De ahí:

— la dialecticidad de los conceptos gramscianos: aparato de hegemonía/crisis del aparato de hegemonía, bloque histórico en el poder y lucha por un nuevo bloque histórico, relaciones de fuerza en lo económico, lo ideológico, lo político;

— la recuperación, contra las interpretaciones sociologizantes (a la luz de Max Weber y del funcionalismo) o socializantes, de la *dimensión leninista* de la búsqueda gramsciana en sus puntos teóricos mayores: Estado y relaciones de fuerza, crítica de todo economicismo como una desviación del marxismo, teoría de la iniciativa política como intervención en «el momento actual», teoría de la crisis en las antípodas de la alternativa Bernstein/Kautsky, teoría del partido.

Tesis 4. Estas tres tesis del materialismo histórico presuponen una metodología filosófica que debe ser explicitada. En efecto, el concepto de *hegemonía* juega un doble papel, organiza un doble campo de análisis: el de una ciencia política y el de una «filosofía del marxismo».

Ello quiere decir que ahora estamos en condición de abordar los aspectos más esenciales de nuestro trabajo, de *cuestionar* las razones profundas de esta ampliación del Estado.

Problema 1. En el curso de nuestro análisis hemos hecho referencia a una experiencia histórica precisa, aunque poco estudiada, que liga la reflexión teórica de Gramsci a su tiempo: el fracaso del movimiento obrero en 1920, después de los «dos años rojos» (*el bienio rojo,* 1919-1920), la llegada del fascismo al poder (1922), su consolidación como «Estado totalitario». Ahora bien, *il biennio rosso* marca un *paso cualitativo* en la

apropiación gramsciana del leninismo. Teoría y práctica de la revolución (lucha por un Estado de nuevo tipo: el Estado de los consejos de fábrica), teoría del Estado en el marco del *imperialismo*, problema del *partido político:* son todos síntomas de la sorprendente mutación del pensamiento político de Gramsci en esta época. En relación a este período, en el cual la cuestión del Estado proletario y de la democracia obrera descansa sobre la actualidad de la revolución, ¿marcan los *Quaderni del carcere* una continuidad, una profundización crítica, una ruptura?

Si, como pensamos, el cambio de punto de vista «autocrítico» de Gramsci se remonta a los años 1923-1924, si su estancia en Moscú, en el ámbito de la III Internacional, cuando Lenin todavía estaba vivo, no puede ser eludida, si la lucha llevada a cabo por Gramsci y Togliatti en vistas a la creación de un nuevo grupo dirigente del partido comunista italiano (1924-1926) es muy rica en implicaciones políticas y teóricas, entonces es necesario reconstruir, lo más rápidamente posible, *la problemática del Estado y de la hegemonía antes de los Quaderni* (de ahí nuestra parte segunda). Este análisis posibilitará, indudablemente, el hacer saltar las barreras artificales entre el Gramsci político y militante y el Gramsci «pensador» de la cárcel, como si este último no fuera profundamente *político,* tal como lo señaló siempre Togliatti.

La relación con el leninismo está mediatizada por la relación con la III Internacional: lo que obliga a precisar cuál es la aportación específica de Gramsci.

Problema 2. Al retomar, en los *Quaderni,* el análisis del Estado, prolongando la crítica al mecanicismo y al economicismo ya presente en el período de juventud, en una crítica renovada y continuada del economicismo, Gramsci tiene la sensación de estar innovando, de estar superando el marco de lo que se entiende ordinariamente por Estado. Esta aspiración, este esfuerzo heroico y cotidiano que él lleva a cabo no puede ser explicado si no es por la existencia de problemas políticos no resueltos en el movimiento obrero. La lectura de los *Quaderni,* en la nueva edición realizada por Valentino Gerratana, permite *demostrar* la *simultaneidad cronológica* entre las conversaciones de la cárcel (fines de 1930), en las que Gramsci explicará su posición contraria a la línea del IV Congreso de la Internacional (clase contra clase, teoría del socialfascismo), el hecho de retomar su crítica al economicismo (*Q 4,* 38: otoño de 1930) y finalmente el trabajo sobre las superestructuras y el Estado.

Extraña simultaneidad que nos conduce a pensar que la reelaboración del concepto de Estado es «una cuestión teórica» porque es una cuestión *política* y *estratégica:* la del Estado en los países capitalistas desarrollados, en los cuales el desarrollo «capitalista» de las fuerzas productivas está acompañado por un desarrollo complejo de las superestructuras que hace más difícil la revolución.

Será necesario ver todas estas relaciones de Gramsci con la Internacional en 1929-1930, confrontar sus posiciones políticas con el trabajo teórico, esbozar las posiciones gramscianas frente a Bujarin, Trotski o Stalin, para proceder a una lectura teórico-política de los *Quaderni* y, por tanto, del problema del Estado. Sólo así es posible delinear una nueva estrategia de la revolución, propia de los países capitalistas avanzados y distinta de la de Octubre: la estrategia de la «guerra de posiciones» y de la hegemonía (por ello nuestra parte tercera, verdadero eje de la investigación: «El Estado como problema estratégico»).

Problema 3. La tesis de la profundización del Estado no se agota en el análisis del Estado capitalista. El concepto de Estado pleno es bipolar, bifuncional, pues se refiere tanto al análisis del fascismo como a la problemática del Estado socialista, de la *extinción del Estado.* Esta bifuncionalidad nos obligará a establecer un doble campo de estudio que estructura los dos ejes del trabajo de la cárcel: Estado y desarrollo capitalista, Estado y socialismo (de ahí el final de la parte tercera y la cuarta, consagrados a las formas del Estado capitalista).

Problema 4. La crítica del economicismo, conducida en el plano histórico-político, no deja de tener consecuencias en el plano filosófico. Aprehendida partiendo de la política y reconstruida a partir de algunos inéditos de los *Quaderni,* la «filosofía de la praxis», liberada de sus interpretaciones humanistas, permitirá elaborar los elementos para una teoría de la filosofía como algo que debe ser dilucidado en el ámbito de la superestructura, como *base* para una teoría de la cultura y de la «revolución cultural» (concepto empleado por Gramsci) en un país capitalista avanzado (y más allá). Este *ángulo* de lectura, este punto de vista sobre lo filosófico, ¿no conduce a una verdadera *refundación de la filosofía del marxismo,* que se relaciona con la revolución filosófica de Marx y es, al mismo tiempo, un terreno fértil para un nuevo análisis de la «tradición» italiana, de Labriola, pero también del neohegelianismo

de Croce y finalmente del mismo Hegel? Ajustar cuentas con la dialéctica idealista, partiendo de la hegemonía leninista: tal es el orden del día en el trabajo filosófico de la prisión, un trabajo *sobre* la filosofía, y no *en* la filosofía. *Gnoseología de la política y teoría del aparato de hegemonía filosófico,* tales son los elementos de la estrategia crítica de nuestra última parte («Hacia una teoría materialista de la filosofía»).

SEGUNDA PARTE

ESTADO Y HEGEMONIA ANTES DE LOS *CUADERNOS DE LA CARCEL*

I

PRACTICA Y TEORIA DEL ESTADO (1916-1921): ESTADO, REVOLUCION E IMPERIALISMO

1. EL VIRAJE DE LOS AÑOS 1918-1920: ESTADO Y ESTRATEGIA DE LOS CONSEJOS

I. A PROPOSITO DEL LENINISMO DE GRAMSCI

Coyuntura

1. Crear un Estado, crear una potencia estatal capaz de vivir y desarrollarse; este imperativo histórico de cualquier pueblo que quiera darse un nuevo orden ha sido llevado a cabo por el pueblo trabajador de Rusia. (1 de enero de 1918.)
2. También el concepto de revolución ha tomado un aspecto original: hoy tiene una significación «constitucional», ha tomado un valor concreto ideal e histórico; indica el proceso consciente de instauración de un tipo nuevo de Estado, la república de los consejos obreros y campesinos. (15 de mayo de 1919.)
3. La fase actual de la lucha de clases en Italia es la fase que precede a la conquista del poder político por el proletariado revolucionario, mediante el paso a nuevos modos de producción y de distribución que permitan una recuperación de la productividad, o bien a una tremenda reacción de la clase propietaria y de la casta de gobierno. (8 de mayo de 1920.)

Durante el curso de los años 1919-1920, años de luchas heroicas en los que la revolución parecía próxima, la práctica y la teoría gramscianas sobre el Estado sufren una decisiva transformación. En Turín, ese «Petrogrado de Italia», verdadero Estado dentro del Estado, la tarea histórica abierta por los efectos conjugados de la guerra imperialista y de la revolución bolchevique victoriosa se traduce concretamente en el movimiento de los consejos de fábrica. Para Gramsci y el grupo de *L'Ordine Nuovo*, el leninismo coincide entonces con una tarea práctica: instaurar las bases de un Estado de nuevo tipo, como el Estado de los soviets, pero partiendo de un análisis de la realidad italiana. Más que revelador de este *doble objetivo* es el famoso «manifiesto político» del 21 de julio: «Democracia obrera» [1].

Si bien «la dictadura del proletariado es la instauración de un nuevo Estado, típicamente proletario, en el cual confluyen

[1] *SP*, p. 206.

las experiencias institucionales de la clase oprimida», es necesario subrayar que «este Estado no se improvisa»[2]. Dado que no tiene nada de acto abstracto o de gesto de taumaturgo, la creación de un nuevo Estado como proceso histórico debe apoyarse en un trabajo preparatorio, adherirse a la realidad histórica, encontrar sus raíces en las contradicciones inmanentes de la sociedad capitalista. De ahí surge una cuestión histórica *concreta* que presidirá la elaboración del programa de *L'Ordine Nuovo:*

Es necesario estudiar qué ocurre en el seno de las masas obreras. ¿Existe en Italia, como institución de la clase obrera, algo que pueda ser comparado al soviet, que participe de su naturaleza? Algo que pueda autorizarnos a afirmar: el soviet es una forma universal y no una institución rusa, exclusivamente rusa; el soviet es la forma mediante la cual, donde sea que se encuentren proletarios en lucha para conquistar la autonomía industrial, la clase obrera manifiesta esa voluntad de emanciparse; el soviet es la forma de *autogobierno de las masas obreras;* ¿existe un germen, una aspiración de gobierno de soviets en Italia, en Turín? [3]

A esta pregunta, el artículo «Democracia obrera» había ya contestado positivamente, mediante un verdadero golpe de mano en la redacción, llevando, contra la posición de Tasca, el debate ante las masas. Consagrando todas sus energías a encontrar una «tradición soviética» en la clase obrera italiana, Gramsci, Togliatti y Terracini la individualizaron en las famosas *commissioni interne,* es decir los comités de empresa.

Las comisiones internas son órganos de democracia obrera a los que es necesario liberar de las limitaciones impuestas por los empresarios y a los que hay que infundir nueva vida y energía [4].

Aparecidas en 1906, largamente reivindicadas por los obreros, estas *commissioni interne* eran, en efecto, organismos con muchas limitaciones. Eran muy poco representativas del conjunto de los trabajadores y poco democráticas: elecciones rudimen-

---

[2] *Ibid.,* p. 209.
[3] *Ibid.,* pp. 350-351, subrayado nuestro.
[4] *Ibid.,* pp. 207-208. Notemos de paso que el artículo «Democrazia operaia», escrito por Gramsci y Togliatti y aprobado por Terracini, marca un cambio en *L'Ordine Nuovo,* que «se convierte para nosotros y para todos los que nos siguen *en el diario de los consejos de fábrica»;* véase sobre este «golpe de mano en la redacción» «Il programma dell'*Ordine Nuovo», ibid.,* p. 353. A partir de este momento el diario se convierte en un verdadero centro de discusión y de convergencia entre obreros, jóvenes e intelectuales.

tarias, reservadas únicamente a los sindicalizados, delegados designados a menudo por los sindicatos, nexos prácticamente inexistentes con la estructura de la producción, etc. Pero, pese a ello, constituyeron el punto de partida de uno de los movimientos de lucha de clases más original y de mayor importancia de la Europa de posguerra. Al precio, es necesario recordar, de dos modificaciones esenciales, que transformaron a los «comités de empresa» en consejos obreros, rápidamente extendidos a todas las fábricas turinesas: elecciones de sus miembros por *todos* los obreros (fueran o no miembros del sindicato) y organización de la representación obrera a partir de la estructura misma de la producción (equipo, taller, fábrica, sistema de fábrica)[5].

Para poder entender toda la novedad de esta experiencia política en el marco del movimiento socialista italiano y las resistencias encarnizadas que suscitó en las direcciones sindicales y en el *partido socialista*, es necesario situarla en el contexto histórico de una época que estaba marcada por la *actualidad de la revolución.* Sin ello, los fines del movimiento de *L'Ordine Nuovo:* unificar a la clase obrera, hacerle adquirir *en la práctica* una consciencia de clase dirigente, resultan ininteligibles. La guerra imperialista y el éxito de la revolución de Octubre abrían todo un período histórico:

> Los bolcheviques dieron forma estatal a las experiencias históricas y sociales del proletariado ruso, que son las experiencias de la clase obrera y campesina internacional[6].

La inspiración «sovietista» de la estrategia de los consejos es tan evidente que Gramsci escribirá que se trataba de una «traducción para la realidad histórica italiana de las concepciones desarrolladas por el compañero Lenin en algunos escritos publicados por *L'Ordine Nuovo*», y afirmará que «la concepción del sistema de consejos... tiene sus orígenes en la experiencia concreta del proletariado ruso»[7].

---

[5] Véase sobre este aspecto, P. Spriano, *Gramsci e «L'Ordine Nuovo»*, Roma, Riuniti, 1965, cap. 4.

[6] *SP*, p. 200. Véase también el artículo «Maggioranza e minoranza nell'azione socialista», *ON*, pp. 371-373: «La historia de la lucha de clases ha entrado en una fase decisiva después de la experiencia concreta de Rusia: la revolución internacional ha *tomado forma y cuerpo* desde el momento en que el proletariado ruso *inventó* (en el sentido bergsoniano) *el Estado de los consejos*». En el mismo artículo encontramos igualmente el concepto de «período actual» para caracterizar la fase histórica de la actualidad de la revolución. Los subrayados son nuestros.

[7] *SP*, pp. 356 y 363.

Es evidente que el papel central de la revolución de Octubre y de Lenin, no excluye la presencia de otras influencias reconocidas y reivindicadas; influencias que, además, se extienden más allá del marco exclusivo de *L'Ordine Nuovo* para constituir el patrimonio común a los movimientos revolucionarios europeos e internacionales. Ante todo, una influencia filosófica; Croce, evidentemente, pero también el movimiento cultural francés (Barbusse, el grupo *Clarté)* orientado hacia la búsqueda de una literatura proletaria, de una nueva relación entre cultura y revolución. Influencias políticas, también; la de Sorel y la de De Leon, ese teórico marxista norteamericano que había intentado implantar el marxismo en los Estados Unidos, a fin de promover un «sindicalismo industrial» de clase (el movimiento de asociaciones sindicales revolucionarias o IWW). Recordemos, de paso, que el propio Lenin en sus *Conversaciones con Arthur Ransome,* publicadas en *L'Ordine Nuovo* el 13 de septiembre de 1919, reconocía que, sorprendido por la coincidencia entre algunos aspectos del pensamiento de De Leon y el sistema soviético (designación de delegados obreros a partir de las fábricas y no de las circunscripciones territoriales), había introducido algunas frases de De Leon en el programa del partido comunista ruso a manera de homenaje...

En este contexto ampliamente internacional, *L'Ordine Nuovo* publicó, además de los textos de Lenin y de las informaciones sobre la organización del régimen de soviets, un conjunto de documentos, de testimonios sobre el movimiento alemán de los consejos y el movimiento británico de los *shop stewards committees.* No hay por qué sorprenderse. En el I Congreso de la Internacional, el propio Lenin subrayaba la importancia del movimiento revolucionario en Europa:

> Lo fundamental es encontrar la vía práctica que brindará al proletariado el medio para tomar el poder. Esa forma es el sistema de los soviets conjugado con la dictadura del proletariado. ¡Dictadura del proletariado! Hasta hace poco estas palabras eran para las masas una expresión rebuscada y difícil, pero hoy, por la difusión que ha alcanzado en el mundo entero el sistema de los soviets, esa formulación fue traducida a todos los idiomas contemporáneos. Las masas obreras encontraron ya la vía práctica para dar forma a su dictadura. Gracias al poder soviético que hoy gobierna en Rusia, gracias a los grupos espartaquistas de Alemania y a los organismos similares de otros países, como, por ejemplo, los *Shop Stewards Committees* de Inglaterra, las amplias masas obreras saben hoy qué significa esta forma de ejercer la dictadura del proletariado [8].

---

[8] V. I. Lenin, *Obras completas*, vol. 28, Buenos Aires, Cartago, 1960, pp. 457-458. El conjunto del informe está consagrado a las tesis sobre

A través de la lista de las diferentes obras y materiales que llegan a la dirección de *L'Ordine Nuovo,* podemos tener una idea clara de este conjunto de experiencias políticas y culturales. Según el testimonio de Leonetti: el diario de la Internacional Comunista, *Clarté, Le Bulletin Communiste* de Suvarin; *La Revue Communiste* de Rappoport; *La Nouvelle Internationale,* de Ginebra; *Le Phare* de J.-H. Droz y *La Vie Ouvrière* de Monatte y Rosmer (que Gramsci leía regularmente). Sin comentarios, sino más bien una conclusión: en vez de buscar a todo precio un Gramsci «no ortodoxo» respecto a un Lenin reducido exclusivamente al *¿Qué hacer?,* sería conveniente preguntarse qué Lenin histórico y político estaba entonces presente y vivo en las masas, en la escena de la historia... En este sentido, la relación de Gramsci con el leninismo debe ser reconstituida, en sus diferentes fases, como un *proceso,* en el curso del cual Gramsci confronta su propia formación juvenil con *una experiencia históricamente nueva.* Proceso de continuo ajuste entre teoría y práctica, en el cual la práctica política estimula y sobrepasa muy a menudo a la teoría (en el sentido filosófico del término). *Ajuste en la lucha,* para retomar una expresión de Althusser, que conducirá a la asimilación práctico-política del leninismo en sus componentes estratégicos: una teoría de la revolución como creación de un Estado nuevo partiendo de las masas, una teoría del imperialismo, una teoría del partido de vanguardia.

La revolución de 1917 «sorprende» a Gramsci en Turín, esa ciudad moderna, industrial, con más de medio millón de habitantes, de los cuales 180.000 son asalariados; una ciudad donde «la actividad capitalista palpita en el fragor de sus fábricas ciclópeas», donde la humanidad está dividida en dos clases bien distintas. Es necesario recordar el carácter excepcional que tenía Turín en Italia, para entender plenamente la repercusión política de un evento que fue recibido «con una alegría indescriptible»: «Los obreros lloraban de emoción al enterarse de la noticia que el poder del zar había sido destruido por los trabajadores de Petrogrado» [9]. Ya desde abril de 1917, Gramsci,

---

la dictadura del proletariado y a sus formas. Lenin hace mención de los soviets, del *Rate-System* en Alemania y de los *shop stewards committees.* Este informe de Lenin al I Congreso fue publicado en *L'Ordine Nuovo,* 23 de agosto de 1919.

[9] Véase el testimonio de Gramsci en *SP,* p. 138, y en *ON,* p. 179. Sobre la ciudad de Turín y sobre la realidad sociológica y política de su clase obrera (en 1918 cuenta con 150.000 obreros de fábrica sobre un total de 180.000 asalariados), véase el excelente trabajo de Paolo Spriano,

en un lenguaje impregnado de idealismo, saluda a esta revolución como una «revolución total», en la cual la toma del poder político es inseparable de una transformación más global de las costumbres y de la concepción de la vida (la *civiltà*). En Rusia «es la instauración de una nueva consciencia moral lo que estas breves noticias nos muestran. Es el advenimiento de un nuevo orden» [10].

Revolución antijacobina, dado que la iniciativa parte de las masas, es concebida ya *políticamente* como «un acto proletario» que «naturalmente debe desembocar en el régimen socialista» [11]. Estamos en abril de 1917, en el momento en que Lenin escribe sus famosas tesis de abril, cuando comienza a tomar cuerpo el tema «Todo el poder a los soviets»; y sin embargo Gramsci, pese a las informaciones fragmentarias, y aun cuando impregnado del idealismo crociano, entiende inmediatamente el movimiento histórico de la lucha de clases internacional con una agudeza *política* sorprendente. El 28 de julio de 1917, en un artículo de *Il Grido del Popolo*, saluda una vez más a los «maximalistas» rusos como «la revolución rusa misma» [12]: «Están nutridos por el pensamiento marxista. Son revolucionarios, no evolucionistas». El pensamiento de Lenin se ha convertido en una «fuerza activa de la historia». Si la revolución puede y debe finalizar siendo *socialista*, ¿no es en razón del carácter *expansivo* del grupo bolchevique, de su capacidad para trabajar en el seno de las masas, para «suscitar siempre nuevas energías proletarias», «para organizar nuevas fuerzas sociales»?

Esta adhesión inmediata a los objetivos más radicales de la revolución rusa no se limita exclusivamente a Gramsci. Como cuenta Camilla Ravera, en sus recuerdos *(Diario di trent'anni)*, en Turín la revolución se asociaba al nombre de Lenin: «Para los obreros turineses, la revolución era un ejemplo a seguir; en las fábricas, el lema era "Hay que hacer como en Rusia"» [13].

Torino operaia nella grande guerra, Turín, Einaudi, 1960. Es necesario no perder de vista esta experiencia de la clase obrera turinesa, sus luchas, su «psicología», para entender la formación del «marxismo» de Gramsci. En francés un trabajo de utilidad sobre el tema es el libro de Dominique Grisoni y Robert Maggiori *Lire Gramsci*, París, Universitaires, 1973. [*Leer a Gramsci*, Madrid, Zyx, 1974.]

[10] *SP*, pp. 61-62.

[11] *Ibid.*, p. 59.

[12] *Ibid.*, p. 65.

[13] Camilla Ravera, dirigente del partido comunista y gran figura revolucionaria antifascista, en *Diario di trent'anni (1913-1943)*, Roma, Riuniti, 1973, cap. 1, p. 18.

En esta época el proletariado de Turín, era la «flor y nata de la clase obrera», la vanguardia de los trabajadores italianos. No solamente había luchado por la obtención de aumentos de salarios y por una reducción de las horas de trabajo, sino también por adquirir sus propios representantes frente a una patronal bien «organizada». Fuerte gracias a sus luchas sindicales, la clase obrera turinesa había conducido, asimismo, grandes luchas políticas. En 1914, Turín es la sede de manifestaciones antimilitaristas; en 1915 y 1917, de dos insurrecciones armadas. En octubre de 1916, el manifiesto de Zimmerwald, verdadero origen de la III Internacional e íntegramente publicado en *Avanti!*, había sido objeto de una difusión masiva entre los obreros. El 5 de agosto de 1917, cuarenta mil personas acuden a recibir a los representantes de los soviets (que, por otra parte, no eran bolcheviques) y Serrati cierra la manifestación con un llamamiento a la revolución italiana.

Esta gran tradición de lucha, la combatividad de un proletariado muy concentrado (caso de la Fiat), con un gran porcentaje de obreros cualificados, jóvenes, conscientes de los nuevos métodos de trabajo introducidos hacía poco por la Fiat (el trabajo en cadena, el taylorismo), son el conjunto de factores que dan todo su peso a ese homenaje a Gramsci: «En Turín los proletarios quieren gobernar».

El período histórico se prestaba a ello. El fin de la guerra creaba, en efecto, una *situación nueva* en la mayor parte de los países europeos. En Italia en particular: transformaciones en la producción, agravación de la explotación, maduración política de la clase obrera, entrada en la lucha de los campesinos, que ocupan las tierras, creación de un nuevo partido de los católicos... crisis de un «Estado polichinela», que parecía volar en pedazos. En suma «una sociedad, la sociedad capitalista, está desapareciendo, una revolución, la comunista, arriba a marchas forzadas» [14]. Como una «fecunda y astuta mujer que no se detiene», la historia «finaliza siempre por desarticular e inutilizar las pesadas máquinas represivas del poder» [15].

Gramsci sigue con fervor a esta historia en femenino. En un año, su examen de la experiencia rusa, del leninismo, se profundiza y corrige. El 5 de enero de 1918, en un artículo célebre, la Revolución rusa es llamada «revolución contra *El capital*», es decir, contra una determinada interpretación de *El capital*, falseada por escorias positivistas, por repeticiones bizantinas,

---

[14] *ON*, p. 218.
[15] *Avanti*, edición piamontesa, 18 de abril de 1919.

plena de saber libresco. Un análisis metamorfoseado, vaciado de la lucha de clases, encerrado en un economicismo positivista, que se convierte en «la doctrina de la inercia del proletariado». Pero, a decir verdad, Gramsci no analiza con demasiadas sutilezas. Adhiriéndose entusiásticamente a los hechos, a la realidad misma, la Revolución rusa le parece desmentir todos los esquemas críticos extraídos dogmáticamente de *El capital,* todos los «cánones del materialismo histórico»: la práctica revolucionaria tiene la razón sobre el saber libresco. Si los bolcheviques «viven el pensamiento de Marx», es necesario reconocer que Gramsci está todavía lejos de deducir el carácter científico de ese pensamiento. Rasgos de idealismo, es cierto. Pero también y ante todo, combate político preciso: el llamamiento a la voluntad de los hombres, a la iniciativa de las masas contra las leyes fatales de la historia, es la sutil línea de demarcación, todavía débil, que separa a los jóvenes socialistas revolucionarios de las interpretaciones reformistas y autorizadas del marxismo, las de *Critica Sociale,* las de los Treves y Turati [16].

Un año más tarde, el panorama teórico de Gramsci está ya completamente transformado y sus enunciados rectificados. En su artículo consagrado a Lenin, en el mes de diciembre de 1918, «L'opera di Lenin», aquella famosa «Revolución contra *El capital*» se convierte en una revolución con *El capital...*

«*Aplicando el método elaborado por Marx,* Lenin descubre que la realidad es el abismo profundo, imposible de llenar, que el capitalismo ha excavado entre el proletariado y la burguesía y que es el antagonismo siempre creciente de las dos clases» [17]. La lucha de clases en el seno de *El capital* de Marx es el hijo rojo del análisis leninista aplicado a Rusia. Gramsci

---

[16] Gramsci está abocado a la búsqueda de un marxismo revolucionario, de una filosofía que pueda *traducirse* en política. Sobre la crítica del marxismo positivista de *Critica Sociale,* véase *SP,* pp. 53, 80, 94. Este punto ha sido ya objeto de numerosos estudios, en particular el trabajo de Leonardo Paggi, ya citado, *Gramsci e il moderno principe,* t. I, en especial el capítulo 1; queda claro, a través de esta obra, que la polémica antipositivista asume un significado inmediatamente político. Paggi cita una fórmula harto significativa de Gramsci en una carta a Galetto de febrero de 1918: «Yo soy un revolucionario, un *historicista.*» Acerca del problema del marxismo positivista y el revisionismo italiano se puede consultar el trabajo de G. Marramao, *Marxismo e revisionismo in Italia,* Bari, De Donato, 1971, capítulo 1. Volveremos sobre el tema en nuestra última parte, consagrada a la «filosofía» de Gramsci.

[17] *SP,* pp. 159-160, subrayado nuestro.

pone el acento sobre el estudio crítico llevado a cabo por Lenin a partir de las «condiciones económicas y políticas de Rusia»; insiste sobre el aspecto realista, *no utópico* de Lenin, hombre de acción, pero también «frío analista de la realidad histórica» [18]. La construcción de una nueva sociedad debe partir de la concepción marxista; exige un «trabajo perseverante y tenaz», de propaganda, de difusión de las ideas, de organización.

Pero sobre todo, este año de 1918 marcará una toma de consciencia cada vez más clara acerca del problema del *Estado como aquello que está en juego en la revolución.* O sea un concepto nuevo de revolución, muy diferente a toda la tradición del movimiento obrero italiano. Esta toma de consciencia se hace más neta después de la adhesión del partido socialista a la III Internacional, decidida en el congreso de Roma (1 al 5 de septiembre de 1918); Gramsci, que no cree para nada en la fraseología revolucionaria, señala ya el objetivo de una lucha interna en el partido socialista, y que será el origen de la constitución del partido comunista: el problema del Estado.

La batalla ha comenzado apenas: es necesario destruir el espíritu colaboracionista y reformista; *es necesario señalar con exactitud y precisión qué entendemos nosotros por Estado...* Es necesario precisar y hacer penetrar en las conciencias que el *Estado socialista,* o sea la organización de la colectividad después de la abolición de la propiedad privada, *no continúa al Estado burgués* [19].

Esta tesis simple, en la cual se reconocen los planteamientos de Lenin, marca el punto de llegada de todo el pensamiento político de Gramsci en 1918. Al filo de la lucha de clases en Rusia y en base a las informaciones que dispone, Gramsci extrae progresivamente, pese a ciertas fluctuaciones de vocabulario, *este punto nodal* del leninismo: la revolución como fundación de un Estado nuevo, el Estado de los soviets.

En enero de 1918, Gramsci afirma que el proletariado ruso en los soviets ofrece un primer modelo de *representación directa* de los productores. Con mayor precisión, este gobierno es calificado después de gobierno ejercido con el *consenso* de los gobernados, y más tarde como *dictadura del proletariado.* Más netamente, abriendo el período de *L'Ordine Nuovo,* Gramsci escribirá «El proletariado ruso ha *inventado* (en el sentido bergsoniano del término) el Estado de los consejos». Invención

---

[18] *Ibid.,* p. 163.
[19] *Ibid.,* p. 167.

que produce nada menos que una nueva concepción de la revolución[20].

Es evidente que esta tesis no podía sino alejar radicalmente a Gramsci (pero también a Togliatti), de las influencias liberales de su juventud: de la de Einaudi, profesor en la Universidad de Turín, y más todavía de la de Salvemini y de su diario *L'Unità*. El vindicatorio artículo de Gramsci «Einaudi o dell'utopia liberale», nos da el tono de la discusión: «Einaudi es un "antimarxista implacable"»[21]. Sólo lo iguala el escrito publicado por Togliatti en *L'Ordine Nuovo*, «Lo Stato del lavoro»[22]. De la constatación togliattiana del fracaso de un Estado que ha «agotado su propia función liberal»[23] se hacen eco las observaciones de Gramsci sobre el Estado italiano como un «Estado polichinela». Para ambos no existen dudas sobre la alternativa histórica: el Estado nuevo —Estado del trabajo (Togliatti), Estado de los productores (Gramsci)— no se reducirá a tratar el hombre como un simple ciudadano:

> El nuevo Estado debe plasmarse sobre la organización económica del trabajo; sus miembros no son ya ciudadanos, sino productores[24].

Esta simple observación sirve para evidenciar claramente el fondo común a Gramsci y a Togliatti, el hilo conductor político y «filosófico» de *L'Ordine Nuovo:* una *nueva idea de libertad*, irreductible a la del ciudadano exclusivamente. ¿No había mostrado ya la guerra el carácter limitado y formal

---

[20] *ON*, p. 373, subrayado nuestro. Sobre el nexo entre revolución y Estado, remito al libro de Franco de Felice, *Serrati, Bordiga, Gramsci*, uno de los trabajos más penetrantes publicados sobre «el problema de la revolución en Italia». A este autor le corresponde el mérito de haber reconstituido el conjunto de la problemática y de la práctica gramsciana de la época, a partir de una reflexión sobre «el período actual», es decir, el período de la revolución, de la crisis abierta por la guerra imperialista. Esta metodología y la orientación de su trabajo me parecen los únicos puntos de partida legítimos para una «recuperación» del Gramsci dirigente político, susceptible de iluminar *directamente* muchos aspectos de los *Quaderni*.

[21] *SP*, p. 197.

[22] Incluido en P. Togliatti, *Opere, 1917-1926*, Roma, Riuniti, 1967, p. 202, «Lo Stato del lavoro».

[23] *Ibid.*, p. 104. La crítica del Estado como «fuerza y autoridad» (el Estado liberal que ha agotado su propia función histórica) da lugar a una crítica potencial de la separación de lo político y lo económico, o al menos a una cierta *preeminencia del trabajo, de los productores*, para pensar en un Estado de nuevo tipo que concretice «la voluntad revolucionaria» de los trabajadores.

[24] *Ibid.*

de una libertad que no abarca a los hombres en su realidad social y económica de *productores?* Como escribirá Gramsci, la *teoría* de *L'Ordine Nuovo* «estaba organizada *alrededor de una idea, la idea de la libertad* (y concretamente en el plano de la creación histórica *actual,* en torno a la hipótesis de una acción autónoma revolucionaria de la clase obrera)» [25].

II. LIBERALISMO Y MARXISMO (1916-1918)

En el marco de la reflexión de la cárcel, el concepto de *Estado pleno* está, a veces, ligado al de *Estado ético,* o incluso *Estado educador:*

Todo Estado es ético cuando una de sus funciones más importantes consiste en elevar a la gran masa de la población a un determinado nivel cultural y moral; nivel (o tipo) que corresponde a la necesidad de desarrollo de las fuerzas productivas y, por lo tanto, a los intereses de las clases dominantes. La escuela como función educativa positiva y los tribunales como función educativa represiva y negativa son, en tal sentido, las actividades estatales más importantes [26].

En otro pasaje, Gramsci identifica Estado ético, sociedad civil y aparato de hegemonía.

Sociedad civil: «La hegemonía política y cultural de un grupo social sobre el conjunto de la sociedad, como *contenido ético del Estado*» [27].

Por lo tanto, es mediante este concepto, de evidente origen hegeliano, como Gramsci procede a un verdadero trabajo de «reconversión al plano revolucionario de las motivaciones idealistas» [28], para analizar mejor los nuevos aspectos del Estado. Pero a decir verdad, más que a este origen filosófico el concepto de Estado ético nos remite a otro campo, a otro estrato de la formación gramsciana: al liberalismo político y económico. La influencia del liberalismo sobre el joven Gramsci de los años 1915-1918 no se explica únicamente por los cursos de Einaudi en la Universidad de Turín en la que Gramsci hacía sus estudios. Esa influencia tiene motivaciones más direc-

---

[25] *SP,* p. 354, subrayado nuestro.

[26] *M,* p. 169. Gramsci identifica el aparato de hegemonía política y cultural de las clases dominantes con las «iniciativas privadas».

[27] *PP,* p. 217, subrayado nuestro.

[28] Según la excelente fórmula de Cesare Luporini en su artículo «Autonomia del pensiero di Gramsci e di Togliatti», *Rinascita,* 1 de marzo de 1974.

tamente políticas en razón de los lazos privilegiados que existían entre el liberalismo y la «cuestión meridional».

En *L'Unità* de Salvemini, la polémica liberal había mostrado la política proteccionista del Estado italiano y sus efectos sobre el atraso del Mezzogiorno, verdadera colonia de los industriales del Norte y del Estado «proteccionista». Esta distinción entre una burguesía moderna y una burguesía proteccionista, que está en el pensamiento de Salvemini (criticada después en los *Quaderni)*, ¿no podía ser un medio adecuado para plantear la cuestión meridional?

¿La realidad económica y política del sur, la existencia de «residuos semifeudales», ¿no implicaban una alianza entre obreros y campesinos? Pero su origen sardo, por su especial atención a un problema que no preocupaba en absoluto al partido socialista, Gramsci no podía dejar de ver la importancia de la lucha antiproteccionista para la clase obrera. Como afirma Spriano:

Gramsci debe mucho a la lectura de *L'Unità* de Gaetano Salvemini... Es una influencia ejercida... sobre dos temas fundamentales que son su *leitmotiv:* la polémica meridional y la discusión sobre el libre cambio... Es una discusión que Gramsci hace suya [29].

En *Il Grido del Popolo,* el 19 de agosto de 1916, Gramsci deplora la ausencia «de una literatura socialista que exponga y examine en todos sus detalles, en todas sus consecuencias y conexiones, el problema del libre cambio» [30]. Para obviar esta insuficiencia notoria del partido socialista, Gramsci llega incluso a publicar un artículo de Einaudi y la primera parte de un discurso de Billia, acompañados de este preámbulo:

[Einaudi y Billia] no son socialistas; son estudiosos apasionados (al menos en este caso). Creen que el libre cambio no sólo es un problema económico, sino también moral. Y desde este punto de vista sus palabras tienen un significado universal, *trascienden los límites de clase* [31].

Significación universal que el socialismo puede, hasta un cierto punto, hacer suya:

Siendo socialistas, no nos ofendemos especialmente por ser llamados liberales. El liberalismo, en lo que se refiere a las costumbres, es un presupuesto ideal e histórico del socialismo [32].

---

[29] P. Spriano, *Gramsci e «L'Ordine Nuovo»*, p. 27.
[30] *Il Grido del Popolo,* 19 de agosto de 1916.
[31] *Ibid.*
[32] *SG*, p. 225: «Bolschevismo intellettuale»; subrayemos que esta influencia de Einaudi y de Salvemini, críticos de derecha y de izquierda

Es así como a partir del modelo liberal, *en una relación crítica con éste,* Gramsci desarrollará sus primeros análisis importantes del Estado. En sus artículos de *La Città Futura,* a los que es necesario remitirse siempre para puntualizar el pensamiento político del joven Gramsci, el concepto de *Estado ético* surge en el interior de una polémica con el liberalismo:

Las afirmaciones del liberalismo son *ideas límite* que, reconocidas racionalmente como necesarias, se han convertido en ideas fuerza, se han realizado en el Estado burgués [33].

Pero estas ideas límites y universales para la burguesía no son más que «ideas mínimas» para el proletariado, en la medida en que el liberalismo disimula la base de clase del Estado en el *Estado ético:*

Como idea límite el programa liberal crea el *Estado ético,* es decir, un Estado que *idealmente* se encuentra por encima de los conflictos de clase [34].

Pero de esto no debemos deducir demasiado rápidamente que Gramsci rompa completamente con el liberalismo en este momento. Y ello por una razón histórica capital, sobre la cual Gramci volverá una y otra vez en los *Quaderni,* a la luz de la experiencia fascista. Esa *idea límite* no se ha realizado ni en Alemania ni en Italia. El sistema liberal clásico («de tipo británico»), presupone una confrontación *libre* de hombres, de ideas, de fuerzas económicas desarrolladas, y no el proteccionismo; un régimen verdaderamente parlamentario y no la dominancia del ejecutivo. En Italia «ese Estado es una aspira-

---

del sistema giolittiano, está presente también en Togliatti, en cuyo artículo «Le due Italie» encontramos una crítica del proteccionismo y de la burguesía meridional análoga a la de Gramsci. En «Che cos'è il liberalismo?», Togliatti, recordando que el liberalismo fue históricamente «un movimiento radical y universal», revolucionario para su tiempo, subraya que «la lucha de clases es la última consecuencia de la aplicación integral del libre examen; es el principio revolucionario elevado al rango de ley de desarrollo de la realidad social en su conjunto». En este sentido «los socialistas son los únicos que continúan el pensamiento y la acción del liberalismo»; véase Togliatti, *Opere, 1917-1926,* pp. 6 y 63. Acerca del contexto liberal y de su significado, véase la introducción de Ernesto Ragionieri, pp. XXVIII *ss.*

[33] *SP,* p. 42. Sobre el origen filosófico del concepto de Estado ético, véase *M,* p. 174; encontramos aquí una fórmula análoga a la de 1917, según la cual el Estado ético es una «hipótesis límite».

[34] *SP,* p. 43, subrayado nuestro.

ción política más que una realidad política; existe únicamente como *modelo utópico*»[35]. Por un lado, esta utopía juega un papel conservador, en cuanto sitúa la lucha en el marco de la conquista de un liberalismo auténtico en el marco burgués:

La polémica contra el socialismo está tejida enteramente sobre la aspiración de este *Estado ético potencial*[36].

El precio a pagar es, simplemente, «el sacrificio por parte del proletariado»[37]. Pero, al mismo tiempo, la inexistencia de este Estado liberal pleno permite conceder al liberalismo algunos aspectos positivos, para criticar con más fuerza la política «antiliberal» de la burguesía italiana. Esta idea será retomada desde otro punto de vista cuando Gramsci analice en los *Quaderni* la *carencia de hegemonía* de la burguesía italiana y sus efectos en la formación del Estado de la unidad nacional.

En este año de 1917, gravemente marcado por la guerra, lo que está en juego es otra cosa: una distinción sistemáticamente desarrollada entre *idea liberal* e *idea nacionalista* del Estado. En varios artículos, entre ellos «Per chiarire le idee sul riformismo borghese», Gramsci relaciona el nacionalismo con la debilidad económica y política de una burguesía de los negocios que no ha adquirido todavía sus intereses globales de clase. De ahí el proteccionismo, el apoyo necesario en las capas parasitarias, el compromiso económico y político con los latifundistas del sur. Y, en el plano ideológico, la retórica nacionalista como forma de «reformismo burgués»:

Entre la idea liberal y la idea nacionalista existe la misma diferencia que entre el socialismo revolucionario y el reformismo. Los nacionalistas, como Italo Minnuni, son los reformistas de la burguesía. La burguesía italiana, en su desarrollo, ha llegado apenas al estadio corporativista. Los nacionalistas son los paladines de los «derechos» de las corporaciones burguesas, que ellos hacen coincidir, evidentemente, con los «derechos» de la nación... El reformismo nacionalista se expresa especialmente en el proteccionismo, que es la conquista de beneficios particulares en perjuicio de la entera clase productora burguesa y de todos los consumidores[38].

Dicho en otras palabras, el liberalismo como verdadera doctrina de clase, antagonista del socialismo revolucionario, exige una burguesía que no sólo se realice históricamente sino tam-

35 *Ibid.*, subrayado nuestro.
36 *Ibid.*, p. 45, subrayado nuestro.
37 *Ibid.*
38 *SG*, pp. 138-139, «Il riformismo borghese».

bién *económicamente*. En suma, contra la retórica nacionalista del Estado-potencia y contra una visión reformista, el liberalismo permite ver en el Estado «la forma mediante la cual una clase económica se convierte en una clase histórica» [39]. Y esto puede servir de estimulante, de punto de partida para una interpretación de la historia de Italia.

Esta importancia del liberalismo en el pensamiento político del joven Gramsci no nos autoriza para concluir que sus primeros análisis hayan sido «liberales». Incluso un artículo como «Il Mezzogiorno e la guerra» (1 de abril de 1916), muy influido por el pensamiento meridional y liberal de la época, contiene algunos juicios que no entran en ese marco. Gramsci no sólo relaciona la cuestión meridional con el tipo de unificación italiana (lo que ya era corriente), sino que esboza un análisis de los nexos que unían el atraso del sur con un cierto tipo de desarrollo capitalista:

> La verdad es que el capital va a encontrar siempre la forma más segura y rentable de empleo y que el gobierno ha ofrecido con mucha insistencia la solución de los bonos quinquenales.

Pero esta crítica se hace después mucho más evidente. Desde 1917, Gramsci denuncia la base de clase del liberalismo, base disimulada bajo el concepto de Estado ético. En 1918, cuando estalla la «disensión socialista» entre los reformistas, el grupo parlamentario, por un lado, y la dirección del partido y *Avanti!*, por el otro, Gramsci no sólo toma partido por estos últimos (*«los intransigentes»*), sino que además, indica qué es lo que está en juego en la disensión: la cuestión del Estado.

Después de los artículos de *La Città futura*, el escrito el 18 de mayo de 1918, «L'intransigenza di classe e la storia italiana», marca una etapa importante en la formación de una nueva consciencia teórica del Estado. Aquí ya es evidente la influencia de la Revolución rusa a la que Gramsci se ha adherido con entusiasmo.

Pregunta: «¿Qué representa el Estado para los socialistas?»

Respuesta: «El Estado es la *organización económico-polí-*

---

[39] L. Paggi, *Gramsci e il moderno principe*, t. I, p. 65. Remito al conjunto del capítulo 2: «Il liberalismo, lo Stato e la storia d'Italia»; Paggi insiste particularmente sobre un punto: el liberalismo y la intransigencia antirreformista permitieron una primera aproximación hacia «un concepto positivo de Estado», irreductible a la visión reformista o a la retórica nacionalista del Estado-potencia.

tica de la clase burguesa. El Estado es la clase burguesa en su concreta fuerza actual»[40].

A esta respuesta sigue un desarrollo que asume la máxima importancia para reconstruir los orígenes más lejanos de la problemática de la cárcel. En efecto, lejos de ver en el Estado un simple *instrumento* en las manos de una clase burguesa, ya constituida, Gramsci analiza el *papel del Estado en la constitución de clase,* en su unificación:

La clase burguesa no es *una unidad fuera del Estado.* Por principio y acción de la libre competencia surgen y se constituyen continuamente nuevos grupos de productores capitalistas que se integran incesantemente en la capacidad económica del régimen... El Estado conduce a la composición, *en el plano jurídico,* de las disensiones internas de clase, los desacuerdos entre intereses opuestos, *unifica a las capas y modela una imagen de la clase en su conjunto*[41].

Una palabra en lugar de otra: «unificación» jurídico-política y no «instrumento»; en este sentido, el Estado permite al *conjunto de una clase* superar sus propias divisiones y realizar su hegemonía a través de la «medición» política. Ya desde esta época, Gramsci sustituye el modelo «técnico-instrumental» por un modelo orgánico-dialéctico. Pero todavía su análisis se mantiene en el marco del modo de producción capitalista en su fase de libre competencia (y no monopolista) y además, Gramsci piensa, a partir de este concepto de unificación de clase, el carácter «atípico» del Estado italiano.

Bajo un barniz superficial de liberalismo y de legislación democrática, el Estado italiano ha conservado su sustancia y su naturaleza de *Estado despótico.* Síntomas de este *modo de unificación autoritaria de clase:* la burocracia, la diplomacia secreta, el ejército de carrera (y no la nación en armas), el sufragio restringido, sustituido poco antes por el sufragio universal, la existencia de instituciones feudales, la ausencia de grandes partidos políticos de la burguesía. Una miseria específicamente italiana que explica los orígenes remotos del fascismo. En suma, el Estado despótico de una burguesía corrompida, celosamente atada a sus privilegios de excepción, la tiranía de la incompetencia:

La libre competencia, principio esencial de la burguesía capitalista, no ha conseguido todavía llegar a las más importantes actividades de la

---

[40] *SP,* p. 130, subrayado nuestro.

[41] *Ibid.,* subrayado nuestro. El Estado es la expresión del «conjunto de la clase burguesa».

vida nacional. Por ello las formas políticas son solamente *simples superestructuras arbitrarias,* sin eficacia e infecundas en sus resultados [42].

Frente a esta situación, ¿cuál es la tarea del partido socialista? «El partido socialista no conquista el Estado, lo sustituye».

Estamos ya en mayo de 1918: la crítica del carácter aliberal y atípico del Estado italiano, que había comenzado en nombre del liberalismo como «idea límite», se convierte ahora en su contrario, en una posición de lucha de clases que *desmitifica todo liberalismo.* El partido socialista debe romper toda práctica de colaboración de clase, pues «no puede entrar en competencia por la conquista del gobierno sin perder su valor intrínseco» [43], «La intransigencia *es el único modo de ser* de la lucha de clases» [44]. Sin embargo, esta transformación está bien lejos de haber terminado: buscaríamos en vano, en estos análisis, una referencia al imperialismo como estadio del capitalismo. El pensamiento político de Gramsci se despliega en el ámbito de una crítica del modo de producción capitalista *en su fase competitiva,* aún cuando encontramos algunas referencias acerca de la concentración industrial.

El análisis más avanzado de esta época, se encuentra en un artículo muy crítico hacia la ideología liberal: «L'organizzazione economica e il socialismo». Una de las ideas-fuerza de los *Quaderni* aparece aquí en *estado práctico:* el liberalismo como matriz del economicismo.

Gramsci critica los efectos combinados producidos por la separación de lo económico y lo político, propia del sindicalismo revolucionario y el reformismo político:

Unos han extraído arbitrariamente de la unidad de la actividad social el término economía; los otros, el término política [45].

Es decir que el sindicalismo revolucionario, encerrándose en los marcos de la «organización profesional», y los reformistas, participan del *mismo error,* de *la misma desviación.* Este «error común del pensamiento» del que habla Gramsci, este error que produce *«desviaciones»,* ¿no es acaso el error «economicista-liberal» que Gramsci analiza en los *Quaderni?*

---

[42] *Ibid.,* p. 131, subrayado nuestro.
[43] *Ibid.,* p. 135.
[44] *Ibid.,* subrayado nuestro.
[45] *Ibid.,* p. 105.

Pues es propio de toda tradición liberal el ser «antiestatista» y el dejar un lugar a ciertas formas de anarquismo o de crítica sindical.

Y es sabido que ese antiestatismo oculta su verdadero fundamento: la separación de lo económico y lo político como «necesidad íntima de la civilización capitalista».

Gramsci formula una *tesis* que será profundizada en los *Quaderni:*

> La escisión entre política y economía, entre organización y ambiente social, sostenida por la crítica sindicalista, para nosotros no es más que una ***abstracción teórica***[46].

Frente a eso, la superioridad de la dialéctica marxista consiste justamente en haber pensado en la unidad dialéctica de los dos conceptos:

> Política y economía, ambiente y organismo social, son solamente una cosa, y uno de los grandes méritos del marxismo es haber afirmado esta unidad dialéctica[47].

A esta altura del análisis se comprende perfectamente cómo y por qué la revolución de Octubre, la práctica leninista de la política, serán para Gramsci la *solución práctica* de esta unidad dialéctica, y por ello, «antieconomicista». La política leninista como «economía condensada», los soviets como forma de un poder nuevo, proveniente de la base, ¿no son la verdad práctica de la búsqueda apasionada del joven Gramsci, de su búsqueda de un marxismo revolucionario, de una filosofía que sea también una política?

Concluyamos brevemente este punto. A propósito del «leninismo» de Gramsci hemos empleado la fórmula, tomada de Althusser, de *ajuste* de la teoría y la práctica en la lucha. Por esto entendemos que la práctica y la teoría leninista de la revolución no son un «injerto exterior» en el pensamiento político de Gramsci. Sino que, por el contrario, le permitirán llevar a cabo, práctica y teóricamente, un *salto cualitativo* decisivo.

[46] *Ibid.*, p. 104, subrayado nuestro. Esta crítica de la escisión entre lo económico y lo político recubre igualmente otra cuestión: la debilidad económica de la burguesía italiana. Véase *SG*, pp. 139 *ss.*: la burguesía no es una clase de productores, sino de políticos de bajo vuelo; la escisión entre economía y política es «la causa más importante del confusionismo y de la corrupción de las costumbres». La noción de *desviación* está explícita en *SP*, p. 105. En los *Quaderni*, Gramsci hablará de la *revisión* del marxismo.

[47] *SP*, p. 104.

Desde los artículos de 1917 en *La Città futura* a los de 1918, el objetivo de la revolución se va precisando a través de una lucha interna en el partido socialista, referida esencialmente al problema del Estado. Desde esta época, la originalidad de Gramsci se encuentra indudablemente en estas dos tesis:

Tesis 1: el Estado no es un instrumento exterior a la clase, sino que juega un papel en su unificación/constitución.

Tesis 2: la separación de lo económico y de lo político, tanto en el plano ideológico como en el plano de la práctica, es *un efecto* del modo de producción capitalista.

Las dos tesis son conexas. Dado que la clase burguesa se divide en una infinidad de capas con intereses eventualmente contradictorios, necesita de un Estado unificador que recomponga jurídica y políticamente su propia unidad. Estado que reviste dos formas: unificación liberal clásica y unificación despótico-burocrática.

Además, la consideración del Estado como línea de demarcación que separa a la concepción liberal de la lucha de clases de la concepción marxista, corresponde exactamente a la posición de Lenin sobre el problema:

> [El liberalismo] está dispuesto a aceptar también la lucha de clases, en el terreno de la política, con la sola condición de que aquélla *no* abarque a la organización del poder de Estado[48].

Esta idea, que Gramsci hará suya en la estrategia de los consejos, será desarrollada en todo el trabajo de la cárcel.

En efecto, la ampliación del Estado está acompañada siempre de una crítica del error teórico, del sofisma propio del pensamiento liberal: la autonomización recíproca de lo político y de lo económico como *ideología* específica del modo de producción capitalista en su fase competitiva y como práctica de clase. Si comparamos la primera versión de la crítica del liberalismo burgués en *Q 4,* 38, con la del cuaderno 12, nos damos cuenta de que Gramsci insiste cada vez más sobre el papel de *matriz teórica* jugado por el liberalismo en la génesis del revisionismo de derecha (tipo Bernstein o Croce) o de izquierda (tipo Sorel y el sindicalismo revolucionario):

> Es necesario ver si el economicismo, en su forma más acabada, no tiene una *filiación directa* con el liberalismo y si ya, en sus orígenes, no estuvo muy poco relacionado con la filosofía de la praxis *(Q 13,* 18).

---

[48] Lenin, «Las concepciones liberal y marxista de la lucha de clases», *Obras completas,* vol. 19, Buenos Aires, Cartago, 1960, pp. 111-116.

El liberalismo burgués, como doctrina del grupo dominante, intenta privar a la clase obrera de su propia *dirección política* (Croce: los «intelectuales» como capa dirigente).

En cuanto al sindicalismo revolucionario y teórico, vemos que impide a un grupo, todavía subalterno, la posibilidad de convertirse en hegemónico, al encerrarse exclusivamente en la lucha sindical, decretada desde el principio como «revolucionaria» (el mito de la huelga general) y le niega también la posibilidad de fijarse como fin el Estado. En ambos casos, *un mismo error teórico con efectos convergentes.*

Caso 1: el movimiento liberal librecambista.

... se especula inconscientemente (en razón de un error teórico en el cual no es difícil identificar el sofisma) sobre la distinción entre sociedad política y sociedad civil, y se afirma que la actividad económica es propia de la esfera de la sociedad civil y que la sociedad política no debe intervenir en su reglamentación. Pero esta distinción, en realidad, es puramente *metodológica y no orgánica,* y en la concreta vida histórica sociedad política y sociedad civil son una misma cosa *(Q 4,* 38).

En la versión posterior del cuaderno 12, Gramsci refuerza el carácter preciso de la crítica, referido específicamente al *Estado,* al sustituir el concepto de sociedad política por este último:

Pero así como en la realidad efectiva sociedad civil y Estado se identifican, es necesario convenir que también el liberalismo es una «reglamentación» de carácter estatal.

Caso 2: el sindicalismo revolucionario. La crítica es aquí mucho más decisiva y concreta: esta tendencia cae en un *espontaneísmo economicista,* que detrás de su idealismo oculta «un materialismo absoluto», el determinismo[49].

Problema: «Se puede estudiar cómo Sorel, partiendo de su concepción de la ideología-mito, no llegó a comprender al partido político, sino que se detuvo en la concepción del sindicato profesional»[50]. El mito soreliano, identificándose con la práctica sindical, debe realizarse en la «huelga general», pero esta práctica es para Gramsci, una «actividad pasiva», que no alcanza a pasar a una fase activa y constructiva, es decir, a la fase de la hegemonía y de los partidos políticos[51].

---

[49] *M,* pp. 19-20.
[50] *Ibid,* p. 18.
[51] *Ibid.,* p. 19.

Es cierto que estas citas surgen de los *Quaderni* y se podría objetar que en 1919 la tesis soreliana de una «revolución hecha por los productores», de una revolución que crea instituciones propias del proletariado, recurre a los mismos elementos que hallamos en la problemática gramsciana de los consejos. Esto en cierto sentido no es falso, y el mismo Gramsci reconoce que Sorel, a diferencia de sus adeptos, es un «inventor» que tiene *intuiciones históricas*. Principalmente dos de ellas: la idea que la revolución proletaria es inmanente a la sociedad industrial y la de que el movimiento proletario se expresa a través de sus propias formas. Así se explica el apoyo de Sorel a la experiencia turinesa y a la Revolución rusa. Tanto Gramsci como Togliatti reconocieron esta actitud [52].

Pero por otra parte y por razones de fondo, esa objeción no sería justa. Ante todo, Gramsci rechaza «la teoría sindicalista tal como han querido presentarla sus discípulos y quienes la pusieron en práctica, y como quizás no estaba desde el principio en la mente del maestro» [53]. Pero fundamentalmente, porque el soporte de la problemática de los consejos es totalmente ajeno a Sorel: Gramsci parte de las contradicciones del imperialismo en su fase actual, es decir, de la actualidad de la revolución.

En este sentido, la estrategia de los consejos de fábrica surge de una elección política mucho más amplia, de una «concepción general de la revolución, que tiene en el Estado su punto de unificación» [54]. Este punto es central si se quiere desmentir el mito de un Gramsci de *L'Ordine Nuovo*, libertario o antijacobino, opuesto a otro Gramsci que comienza para

---

[52] *Ibid.* Desde este punto de vista, Sorel es el anti-Maquiavelo. Gramsci critica su antijacobinismo y su subestimación economicista de la política: «El punto oscuro de Sorel es su antijacobinismo y su economicismo puro.» De ahí el carácter contradictorio de su obra: si «su radical "liberalismo" (o teoría de la espontaneidad) impide cualquier consecuencia conservadora», «su antijacobinismo» puede, sin embago, «dar lugar a interpretaciones conservadoras» (*PP*, p. 244). Acerca del problema de la crítica del economicismo, sus manifestaciones, sus razones y su peso, véase nuestra parte tercera. Estos juicios de Gramsci sobre Sorel pueden ser comparados con los de Togliatti; véase el artículo escrito por este último poco después de la muerte de Sorel: «É morto Sorel», *Opere, 1917-1926*, pp. 406-408. Es análoga la apreciación de los aspectos positivos de Sorel como «filósofo del movimiento obrero», pese a sus teorías acerca de la huelga general y de la violencia: es el Sorel de *L'Ordine Nuovo* el que defiende la autonomía de la clase obrera y de sus propias instituciones.

[53] *SP*, p. 244.

[54] F. de Felice, *Serrati, Bordiga, Gramsci*, p. 22.

algunos en 1923 (Gramsci «hombre político», secretario general del PCI) y para otros en el año 1929 (con los *Quaderni).* Hay indudablemente *una evolución política* de Gramsci, pero no está necesariamente donde habitualmente se la sitúa.

En relación a esta *preeminencia de la política,* propia del Gramsci de *L'Ordine Nuovo,* el punto de apoyo de Sorel es completamente distinto. La separación de lo económico y lo político que toma cuerpo en el movimiento obrero de fines del siglo pasado, producirá efectos opuestos: por un lado, empobrecimiento de la política, al reducirla exclusivamente al liberalismo político (en el marco del Estado existente), por otro lado, reducción de lo económico al libre juego de las iniciativas privadas, que se armonizan espontáneamente, excluyendo toda ley histórica. En el marco de la crisis de la ciencia característica de fines de siglo, el liberalismo servirá de fundamento, explícito o implícito, a la crítica soreliana de la política *como una realidad extraña* a los productores y propia de *una élite* (los intelectuales).

El proletariado debe trabajar para emanciparse desde ahora de toda dirección que no sea interna. Es mediante el movimiento y la acción como debe adquirir las capacidades jurídicas y políticas. Su primera regla de conducta debe ser que ese movimiento *sea exclusivamente obrero, es decir, debe excluir a los intelectuales,* cuya dirección tendría como resultado la restauración de las jerarquías y la división de los trabajadores [55].

Este economicismo «izquierdista» de Sorel se explica sólo en función de la matriz liberal que lo fundamenta. Ante todo, en sus denuncias: corrupción de la política y de los partidos por una élite «parlamentaria»; después, en sus propuestas: el concepto soreliano de sociedad civil será siempre prisionero de su liberalismo originario.

En otras palabras, algunas de las intuiciones históricas de Sorel sólo coinciden con las posiciones de Gramsci a costa de una divergencia fundamental. Para Gramsci, la creación de los consejos no es otra cosa que la lucha *por un Estado de nuevo tipo,* sobre el modelo del Estado de los soviets. De esta forma, Gramsci puede romper *definitivamente* con el aspecto libertario-proudhoniano del sorelismo (aspecto que critica en los *Quaderni),* para situarse en un terreno completamente distinto, en el de *la nueva práctica leninista de la política.* Además, el proyecto de los consejos se apoya sobre la apropiación de

[55] G. Sorel, *Matériaux pour une théorie du prolétariat,* p. 98.

un *nuevo concepto de revolución y de Estado,* totalmente extraño al marxismo de la II Internacional.

A partir de 1919, el Estado italiano no será solamente un Estado de clase no liberal, sino también un Estado *en crisis,* inadecuado para el paso de la fase capitalista de libre competencia a la del capital monopolista en su etapa imperialista.

2. ESTADO E IMPERIALISMO: ACERCA DEL CONCEPTO DE CRISIS REVOLUCIONARIA

En el centro del programa de *L'Ordine Nuovo,* se encuentra una idea-fuerza que hará, de este semanario de cultura socialista, «el diario de los consejos de fábrica»: el objetivo de la revolución es la creación de un nuevo Estado, de un Estado fundado en «una red de instituciones proletarias, radicadas en la consciencia de las grandes masas» [1], y que surge del lugar mismo de la producción, de la fábrica. Por cierto que la conquista del poder estatal no se identifica con la de las fábricas, pero los consejos constituyen la base, el esqueleto, el punto de partida necesario de ese nuevo Estado, «la forma actual de la lucha de clases» [2]. La ruptura con el Estado parlamentario y el liberalismo, no puede ser más brutal que lo expresado en dos artículos fundamentales de junio y julio de 1919: «Democrazia operaia» y «La conquista dello Stato».

Estamos convencidos, después de las experiencias revolucionarias de Rusia, Hungría y Alemania, de *que el Estado socialista no puede encarnarse en las instituciones del Estado capitalista, sino que es una creación fundamentalmente nueva* respecto a éstas, aunque no lo sea en relación a la historia del proletariado [3].

Por lo tanto, el soviet no puede ser otra cosa que un «antiparlamento». En consecuencia, frente a una sociedad de individuos iguales ante la ley pero prisioneros de una «sociedad cuartel», en la que «un policía vale más que un diputado» y en la que reina «el Estado de la mentira», Gramsci y Togliatti opondrán «el Estado social del trabajo y de la solidaridad». Alternativa simple y radical: el marxismo y el liberalismo se excluyen:

La crítica marxista de la economía liberal es la crítica de la concepción de la perpetuidad de las instituciones humanas económicas y políticas [4].

---

[1] *SP,* p. 222.
[2] *Ibid.,* p. 248: «El consejo de fábrica es el modelo del Estado proletario.»
[3] *Ibid.,* p. 221, subrayado nuestro.
[4] *ON,* p. 4.

Entre una definición jurídico-formal del Estado y una definición leninista, en la cual la dictadura del proletariado implica la ruptura del aparato estatal existente y no su conquista, el foso es infranqueable. A la concepción liberal de la libertad, es decir, la del *individuo ciudadano* en abstracto, la del atomismo social, Gramsci y Togliatti opondrán *otro tipo* de libertad, la de los productores y de sus organizaciones, la libertad de una «acción autónoma revolucionaria de la clase obrera» como protagonista consciente de la historia.

Y no se trata en absoluto de un acto arbitrario, de un «*fiat* mágico», de una imitación pura y simple de la revolución de Octubre. Rompiendo con toda construcción intelectual abstracta, con toda aplicación de esquemas *a priori,* Gramsci hace suyo el método leninista de análisis de la realidad. *L'Ordine Nuovo* debe *tomar en cuenta* los hechos reales, partir de la preeminencia de la práctica, para *comprenderla teóricamente:*

¿El comunista italiano revolucionario imitará al bolchevique ruso? Lo imitará únicamente en esto: en la intransigencia de clase, en el análisis frío y lúcido del curso de los acontecimientos italianos, que no están determinados exclusivamente por las relaciones económicas italianas, sino también por las internacionales [5].

En una palabra, la estrategia de los consejos, la lucha por un nuevo Estado, debe partir de las características particulares del período histórico que está transcurriendo, el período de *la actualidad de la revolución* y de *la crisis del imperialismo.*

Y en este punto, podemos sopesar realmente cómo «la aparición y el desarrollo del leninismo en la escena mundial fue el *factor decisivo* de toda la evolución de Gramsci» [6]. La demostración práctica de esta indicación, siempre útil, de Togliatti, la encontramos en la verdadera *mutación* producida después del verano del año 1919, en el análisis gramsciano del Estado italiano y de la crisis del capitalismo. Poco a poco, Gramsci asimila la problemática leninista del imperialismo, y el nuevo concepto de revolución que la estrategia de los consejos pone en juego está directamente relacionado con las características de la época:

Durante la *fase imperialista del proceso histórico* de la clase burguesa, el poder industrial de cada fábrica se aleja de la fábrica y se centraliza en un *trust,* en un monopolio, en un banco, en la burocracia estatal. El poder industrial se convierte en algo irresponsable y, por lo tanto,

---

[5] *Ibid.,* p. 53.

[6] P. Togliatti, *Gramsci,* Roma, Riuniti, 1967, p. 161.

más autocrático, más despiadado, más arbitrario; pero ahora el obrero, liberado de la sujeción al «jefe», liberado del espíritu servil de jerarquía, empujado por las *nuevas condiciones generales* que la *nueva fase histórica* impone a la sociedad, obtiene inapreciables progresos en el campo de la autonomía y de la iniciativa [7].

Esta *nueva* fase histórica, caracterizada por el paso del capitalismo de libre competencia al imperialismo, y por los efectos de la guerra, exige *nuevas instituciones* de la clase obrera, una dialéctica *nueva* entre el movimiento de masas y la dirección del partido: elementos todos estos que *L'Ordine Nuovo* desarrollará a la luz de una nueva definición de la política, centrada en la *función dirigente* de la clase obrera. Pero veamos todas estas «novedades» poco a poco.

El primer indicio de esta transformación se da en el hecho de que la crisis italiana está, ahora, inserta en un contexto internacional marcado por los efectos de la guerra:

La crisis económica y política en la que se debate la sociedad italiana no puede ser explicada y no puede ser resuelta sino en un contexto mundial [8].

Este desarrollo del capitalismo como «fenómeno mundial» no sigue el mismo ritmo en los diferentes países [9], pero la libre competencia tiende «a suprimirse en el monopolio». De esta forma, siguiendo al Lenin de *El Estado y la revolución* y de *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, Gramsci ve en la guerra un proceso que ha acelerado y acentuado la transformación del capitalismo competitivo en capitalismo monopolista, con todas las modificaciones que este proceso acarrea para el Estado:

Durante la guerra, y por las necesidades surgidas de ésta, el Estado italiano ha asumido entre sus funciones la reglamentación de la producción y de la distribución de los bienes materiales. Se ha creado, de esta forma, una especie de *trust* de la industria y del comercio, una concentración de medios de producción y de cambio y una igualación en las condiciones de explotación de las masas proletarias y semiproletarias que ha tenido efectos revolucionarios [10].

[7] *SP*, pp. 335-336, subrayado nuestro.

[8] *ON*, p. 252; p. 242: «La lucha se da en un contexto mundial».

[9] Esta adquisición del concepto leninista de desarrollo desigual juega un papel muy importante; Gramsci critica la idea utópica de una «revolución simultánea» y retoma el concepto de «eslabón más débil»; véase *ON*, p. 226.

[10] *SP*, p. 226. En *ON*, pp. 264-265. Gramsci subraya que «el principio de libre competencia ha muerto» y ha sido reemplazado por el «monopolio de Estado».

A nivel económico, toda la organización del aparato de producción y de cambio ha sufrido alteraciones radicales. Se ha acabado el tiempo de los capitanes de industria, de los empresarios-propietarios indispensables para la producción y aguijoneados exclusivamente por su interés individual. Con la fusión del capital industrial y el capital bancario en el capital financiero, un nuevo personaje económico hace su aparición en escena:

El capitán de industria se ha convertido en caballero de industria y anida en los bancos, en los salones, en los corredores del parlamento y de los ministerios, en la bolsa. El propietario del capital se ha convertido en una rama seca en el campo de la producción [11].

Con la guerra, el aparato económico italiano se ha convertido en «un fenómeno simplemente *financiero*». El paso del capitalismo liberal al imperialismo, implica, por lo tanto, una nueva estructura orgánica de la producción acompañada de fenómenos de parasitismo, pero, sobre todo, implica una *creciente intervención del Estado en la economía.* No sólo la fábrica ha dejado de ser independiente, al estar inserta en un *sistema de fábricas* poseídas por la misma firma, sino que, además, estas firmas «están relacionadas con un banco o un sistema de bancos». A causa de las necesidades derivadas de la guerra, el Estado «se convierte en el único propietario del instrumento de trabajo, asume todas las funciones tradicionales del gerente, se convierte en la máquina impersonal que compra y distribuye las materias primas, que impone un plan de producción, que compra los productos y los distribuye» [12].

En todos estos análisis, Gramsci retoma dos de las ideas-fuerza de Lenin concernientes a la «fase imperialista»: la aparición de los cárteles y de los monopolios que se funden progresivamente con los bancos (el capital financiero), y la tendencia hacia un capitalismo monopolista de Estado en tiempos de guerra [13]; es decir, con palabras de Gramsci: «La banca [unifica] los intereses industriales... que antes se oponían», y el

---

[11] *ON*, pp. 82-83. El capital como rama seca de la producción: esta idea leninista de la «putrefacción» del capital del Estado, parasitario y «rentista», es retomada varias veces *(ibid.*, p. 104: el capitalismo se ha convertido en plutocracia, se confunde con los grandes bancos, etc.).

[12] *Ibid.*, pp. 82-83.

[13] A través de los análisis del Estado y de sus transformaciones, Gramsci retoma la idea leninista del «capitalismo monopolista de tiempos de guerra» (como *tendencia* del imperialismo), más que los otros aspectos concernientes al capitalismo monopolista de Estado, como preparación material y antecámara del socialismo.

Estado, organizando «los cárteles de los grandes bancos», ha caído «en manos de esta *colosal coalición capitalista»* [14]. Este Estado se ha convertido en la palanca de la acumulación de capital, el canal por medio del cual se opera el control por parte del capital industrial y, después, financiero.

Podríamos multiplicar las citas de Gramsci referidas a la relación existente entre la implantación de los consejos partiendo de la fábrica, la posibilidad entrevista por el grupo de *L'Ordine Nuovo* de desarrollar esta democracia obrera en un conjunto nacional y coherente, sobre la base de un cierto tipo de configuración productiva unificada, el «sistema de fábricas», y el capitalismo como imperialismo. Para dar una prueba suplementaria y *decisiva* de esto, podemos recordar la polémica de Gramsci con Tasca y Kautsky, polémica que muestra la conexión directa entre la problemática de los consejos y la del imperialismo y nos da, asimismo, una *medida* del leninismo de Gramsci:

> Nosotros consideramos a los consejos de fábrica como una institución absolutamente original, que surge de la situación creada a la clase obrera en el actual período histórico... La estructura del capitalismo está caracterizada, en el momento actual, por el predominio del capital financiero sobre el capital industrial, de los bancos sobre las fábricas, de la bolsa sobre la producción de mercancías, del monopolio sobre el capitán de industria [15].

Gramsci insiste, contra Tasca y contra la interpretación de Kautsky del imperialismo como «ultraimperialismo» que separa «la política del imperialismo de su economía», sobre *el carácter orgánico, normal del imperialismo.* No se trata en absoluto de un «vicio originado en los hábitos de la guerra», sino de una fase histórica propia del capitalismo en cuanto tal [16].

Y esto no es todo. En el análisis leninista, el imperialismo no se reduce a un simple estadio económico independiente de un examen del Estado y de la tendencia a la «reacción» [17]. Labica ha llamado últimamente la atención sobre este punto: «El imperialismo es indescifrable como simple fenómeno económico; reducirlo a eso es caer justamente en la ideología eco-

---

[14] *ON,* p. 85.
[15] *Ibid.,* p. 130.
[16] *Ibid.;* Gramsci habla de «una estructura orgánica, una situación normal del capitalismo».
[17] Lenin, *El imperialismo, fase superior del capitalismo,* en *Obras completas,* vol. 22, Buenos Aires, Cartago, 1960.

nomicista...»[18]. El análisis leninista implica «una nueva práctica política revolucionaria». Es decir, que la caracterización del período histórico como imperialismo está acompañada de un análisis de su carácter *revolucionario:* «El imperialismo señala una época original de la *política* mundial.» Y más aún:

> ... las *condiciones objetivas* creadas por la guerra imperialista han llevado a *toda* la humanidad a un atolladero, colocándola ante el dilema: o dejar perecer a otros millones de hombres y derrumbar hasta el fin toda la cultura europea, o entregar el poder, en *todos* los países civilizados, en manos del proletariado revolucionario, y realizar la revolución socialista[19].

En Gramsci encontramos la misma alternativa revolucionaria. La guerra ha transformado el aspecto pacífico del imperialismo, ha roto con todas sus ficciones jurídicas y parlamentarias. Ha servido como *revelador político* de las dos fuerzas motoras de la revolución: los obreros y campesinos. Además, ha puesto brutalmente al descubierto la naturaleza del Estado como un «tutor vigilante de la clase propietaria».

> El formidable choque ha conmovido *toda la superestructura jurídica del capitalismo,* ha acelerado el proceso de descomposición y de desorden. Todas las ficciones jurídicas caen: se suprime la libertad, se cierra el parlamento, desaparecen las garantías individuales; es un desorden, un estrépito, un marasmo sin límites[20].

¿En qué modo se figura Gramsci esta *conmoción de toda la superestructura,* es decir, los efectos catastróficos de la crisis del capitalismo imperialista?

Ante todo, estamos frente a una conmoción e incluso, una verdadera *desagregación:* «El Estado italiano se cae en pedazos», «Estado polichinela», «Disolución crítica del Estado». Son, todas estas, fórmulas que anuncian la actualidad, en Italia, de las tesis de la III Internacional, y que Gramsci retoma en un artículo del 24 de mayo de 1919, «L'Internazionale comunista»:

> La tarea del proletariado en el momento actual consiste en la conquista de los poderes del Estado. Esta conquista significa: supresión del aparato de gobierno de la burguesía y organización de un aparato gubernamental proletario[21].

Además, y ya estamos en el centro del problema, el análisis de *esta crisis del Estado* nos lleva a un cierto *desdoblamien-*

---

[18] G. Labica, *La Pensée,* núm. 146, 1969, «La théorie léniniste de l'impérialisme».
[19] Lenin, *Obras completas,* vol. 23, Buenos Aires, Cartago, 1957, p. 370.
[20] *ON,* p. 5., subrayado nuestro.
[21] *SP,* pp. 193-194.

to metodológico de la relación entre infraestructura y superestructuras. Por una parte, como lo demostró De Felice, «la política tiene... siempre una relación funcional respecto a la economía»[22], y es por eso por lo que Gramsci discute la separación de lo económico y lo político, propia de la II Internacional, y propone un concepto marxista y revolucionario de la economía, que le permite plantear, en términos completamente nuevos, las relaciones entre política y producción, revolución y producción. Pero al mismo tiempo se va perfilando, a través de algunos análisis concretos, *una relación mucho más compleja* entre Estado, clases y fuerzas sociales. Relación que será desarrollada en los *Quaderni.*

I. LA RELACION «FUNCIONAL» POLITICA/ECONOMICA Y EL ANALISIS DEL ESTADO

La simultaneidad planteada por Gramsci entre el paso a la fase imperialista y la crisis del sistema, le conduce a explicar inmediatamente la *desagregación del Estado como efecto de la desagregación del aparato productivo.* En efecto, la intervención del Estado en la producción le parece la consecuencia de una debilidad de la burguesía, que resulta incapaz de asumir la gestión y el desarrollo de las *fuerzas productivas:* «Los industriales sabotean la producción», no aseguran un ordenamiento, una jerarquía en la organización de la producción[23]. La burguesía está exhausta, consumida como clase política, sobre todo porque el capitalismo no es ya capaz de administrar y desarrollar las fuerzas productivas con los «estimulantes» anteriores: la libre competencia y la represión[24]. Por lo tanto, la reanudación de la producción industrial y agrícola, el control de los mecanismos de la producción pertenecen exclusivamente a la clase obrera:

> Produciendo, los obreros crean sus derechos; intensificando el rendimiento del aparato productivo, los obreros demuestran su poderío social, demuestran cómo sólo en su organización de clase debe fundarse el gobierno de la nación[25].

Dado que el Estado se convierte «en el único propietario del instrumento de trabajo» y «asume todas las funciones tra-

[22] F. de Felice, *op. cit.*, p. 340.
[23] *ON*, p. 49.
[24] Esta idea se repite muchas veces: la burguesía es incapaz de desarrollar las fuerzas productivas con los medios anteriores.
[25] *ON*, p. 48.

dicionales del gerente», pero gerente de una fuerza que se descompone, la clase obrera puede acceder, en el marco de los consejos de fábrica, a «un altísimo grado de autonomía en el campo de la producción», y salvar a la sociedad del abismo de la barbarie.

Este análisis implica una relación estrecha y funcional entre aparato productivo y aparato estatal:

El Estado italiano no funciona *políticamente*, porque ya no funciona el aparato de producción industrial y agrícola que es la *sustancia del Estado político*[26].

Los dos aparatos no están ligados aquí por la «organización compleja de las superestructuras», sino por una relación *directa*, que permite superar el famoso dualismo entre economía y política, característico de la elaboración del marxismo de la II Internacional.

El primer efecto de esta relación directa es la crisis de todas las instituciones políticas tradicionales, correspondientes a la fase competitiva del modo de producción capitalista, entre ellas el parlamento, que se reduce cada vez más a una simple *ficción jurídica*. En el parlamento tradicional, «órgano de libre competencia», la hegemonía política de la burguesía está asegurada por el juego de las mayorías, mediante «la libre competencia de los partidos». Los efectos de la guerra y de la concentración industrial, han minado las bases de un cierto tipo de *unificación política de clase* a nivel democrático parlamentario:

El Estado italiano, habiendo atravesado la prueba que significó la guerra, ha revelado finalmente su íntima esencia: es el Estado polichinela, el dominio de la arbitrariedad, del capricho, de la irresponsabilidad, del desorden inmanente, generador de un desorden cada vez más asfixiante[27].

Las nociones de desagregación, de disolución, son mencionadas una y otra vez para caracterizar la crisis «formidable» del Estado y para mostrar la *inadecuación crítica* existente entre instituciones políticas y económicas.

Ninguna fuerza de gobierno, basada en el parlamento, puede constreñir a los capitalistas (empresarios, banqueros, especuladores, grandes terratenientes, grandes burócratas) a renunciar a la ganancia que obtienen sobre la producción... Ningún gobierno parlamentario puede tener la fuerza de hacer funcionar normalmente a un orden productivo corrupto[28].

[26] *Ibid.*, p. 54, subrayado nuestro.
[27] *SP*, p. 181.
[28] *ON*, p. 55.

Resultado: las instituciones tradicionales se convierten en algo formal, vaciado de su sustancia histórica, reducido exclusivamente a la función de policía y de mantenimiento del orden. Entre tanto «la clase burguesa gobierna sus intereses vitales fuera del parlamento». En otras palabras, al no limitarse exclusivamente al aspecto económico Gramsci relaciona al imperialismo, como estadio monopolista del capitalismo, con *su política:*

Porque el régimen de la libre competencia ha sido abolido por la fase imperialista del capitalismo mundial, el *parlamento nacional ha finalizado su tarea histórica* [29].

De ahí el segundo efecto de este tipo de relación entre lo político y lo económico: «El Estado nacional ha muerto», la clase obrera se ha convertido en la «única clase nacional» [30]. Retomando el análisis de Lenin sobre el imperialismo como acción de reparto del mundo por parte de los cárteles internacionales, Gramsci subraya que, en esta «fase de unidad del mundo», «los Estados nacionales, en su soberanía e independencia, se convierten en "una esfera de influencia, un monopolio en manos extranjeras"» [31].

Pero esta mundialización de las luchas asigna a la clase obrera *nuevas funciones:* la lucha por una verdadera *independencia nacional* que permita «devolver a la nación una personalidad histórica independiente» [32]. Con una burguesía que se hace «nacionalista», pero que tiende a «desagregar a la nación, a sabotear y a destruir el aparato económico tan pacientemente construido», Italia vuelve prácticamente al año 1859, al momento de su lucha por la unidad nacional. Con una diferencia decisiva:

Ya no es la clase burguesa la que hoy tiene intereses unitarios en economía y en política. Históricamente la clase burguesa italiana ya está muerta... Hoy la clase «nacional» es el proletariado... Unicamente el Estado proletario, la dictadura proletaria, puede hoy detener el proceso de disolución de la unidad nacional [33].

---

[29] *Ibid.*, p. 98, subrayado nuestro.
[30] *Ibid.*, p. 227.
[31] *Ibid.*
[32] *Ibid.*, p. 263. Notemos que esta idea central del papel nacional de la clase obrera aparece bastante antes de los *Quaderni*, aun cuando después será profundizada y rectificada (a partir de los años 1923-1924, y más todavía a partir de 1929).
[33] *ON*, pp. 276 *ss.*

Es decir, que a través de estos dos efectos de la relación Estado/producción, efectos que sitúan de entrada a la crisis del Estado italiano en el marco del imperialismo, Gramsci vuelve a sus anteriores análisis del Estado italiano como Estado «atípico», no liberal. O mejor dicho, ahora este no liberalismo puede ser descifrado como índice de una crisis que comprende al Estado porque *se desarrolla prioritariamente* en la sociedad y en la producción. La debilidad política de la burguesía italiana, su carencia de hegemonía, la crisis de su aparato jurídico parlamentario, reflejan su insuficiencia en la producción. El centro de gravedad del análisis se ha desplazado del Estado hacia la sociedad civil, considerada en sus mecanismos de reestructuración económica.

Los cambios en la perspectiva de investigación son claros. El Estado no se reduce al gobierno, a las fuerzas políticas, sino que depende de las contradicciones del sistema capitalista nacional y *mundial*. De ahí la necesidad de partir de la producción, de la fábrica, para «llegar» progresivamente al campo de las superestructuras. La estrategia de los consejos apunta a cortar este nudo gordiano: burguesía/producción. Dado que el control industrial *escapa* de manos de la burguesía, debe volver *de derecho y de hecho* a la clase obrera. Controlando la producción a partir de los consejos, la clase obrera puede, por tanto, crear las *bases* de un Estado de tipo nuevo, convertirse en la protagonista de un desarrollo de las fuerzas productivas en el que es «la fuerza productiva principal».

Se podría objetar a Gramsci que los efectos concretos del movimiento de los consejos en la superestructura, en el juego de las fuerzas políticas, se mantienen inexplorados.

Y es cierto. Nos hallamos aquí frente a una cierta limitación de la problemática del Estado de *L'Ordine Nuovo*, que es una problemática en parte inconclusa. Si el parlamento ha perdido su función nacional, ¿de qué forma se ejerce el poder real de la burguesía en las superestructuras? ¿Puede el concepto de *crisis del Estado* ser suficiente para tratar a fondo el campo específico de las superestructuras, de las ideologías, de *su eficacia?* Y finalmente, ¿es el Estado, únicamente, el aparato jurídico-político de la burguesía?

A todas estas preguntas, Gramsci, en cierto sentido, les da una respuesta en los años 1919-1920. Pero los análisis concretos, que sugieren que la crisis del Estado puede dar lugar a otro tipo de poder y finalmente, a un *reforzamiento del Estado,* están enteramente subordinados a la prioridad de una

situación de crisis revolucionaria. La ruptura de la legalidad «burguesa» se presta más a la posibilidad de crear un nuevo Estado que a la búsqueda de nuevas fuerzas y formas «ilegales» de poder, todavía en germen. En este sentido, el marco de las fuerzas políticas es secundario (según una observación de De Felice). Después del advenimiento y la consolidación del fascismo, Gramsci reelaborará explícitamente el concepto de crisis *revolucionaria* en el de *crisis orgánica* o *crisis de hegemonía.* Pero en ese período, como ya vimos, la ampliación del concepto de Estado es el objetivo central.

Sin embargo, en los escritos de 1919 existe un curioso *dualismo metodológico en el análisis del Estado,* que resulta, a fin de cuentas, mucho más contradictorio y complejo de lo que la relación Estado/producción permitiría suponer.

II. LA RELACION COMPLEJA ESTADO/SOCIEDAD: ¿CRISIS O REFORZAMIENTO DEL ESTADO?

Mayo de 1920: la gran huelga de abril, que ha movilizado a medio millón de trabajadores, ha fracasado. «La clase obrera turinesa ha sido derrotana, y *no podía sino ser derrotada*»[34], por razones inmediatas, como la carencia política del partido socialista y de los responsables del movimiento obrero italiano. Pero también por razones más profundas: «En realidad la clase obrera turinesa ha sido derrotada porque en Italia no existen, no han madurado todavía, las condiciones necesarias y suficientes para *un movimiento orgánico y disciplinado del conjunto* de la clase obrera y campesina»[35]. La ausencia de dirección política del partido socialista implicaba ya el fracaso de la revolución.

Incluso antes del último gran acto del *biennio rosso,* las ocupaciones de fábricas en el mes de septiembre, Gramsci muestra los aspectos contradictorios de una situación en la cual el equilibrio de fuerzas se convierte en «catastrófico». Para demostrar su lúcida consciencia política, bastará citar la famosa *previsión morfológica* (para tomar una expresión de Sereni) contenida en el informe redactado por Gramsci para el Consejo Nacional del partido socialista italiano, convocado para los días 20 y 21 de abril de 1920 (y que, a causa de la huelga, se reunirá en Milán): *Por una renovación del partido socialista.*

---

[34] *SP,* p. 325, subrayado nuestro.
[35] *Ibid.*

La fase actual de la lucha de clases en Italia es la fase que precede a la conquista del poder político por parte del proletariado revolucionario..., o bien a una tremenda reacción de la clase propietaria y de la casta de gobierno [36].

Previsión sorprendente, que Gramsci retomará después en el concepto de *crisis orgánica* y que presupone, en el momento en que se formula, una extraordinaria capacidad para captar las tendencias fundamentales del proceso en curso, en sus relaciones con el Estado. Pues esta «tremenda reacción» se manifestará en una violencia desnuda (*«Romper* los organismos de lucha política de la clase obrera») y en un *reforzamiento inaudito* del aparato de Estado («Incorporar los organismos de *resistencia económica,* los sindicatos y las cooperativas, *a los engranajes del Estado burgués»)* [37].

Causa sorpresa la precisión de Gramsci: ¿acaso el desarrollo del aparato policial y represivo del Estado y el corporativismo no serán características esenciales del fascismo?

Aharo bien, esta previsión morfológica habría sido imposible si Gramsci no hubiese analizado *los nuevos aspectos del Estado* y del aparato estatal, característicos de la posguerra y de la política del imperialismo, «reaccionaria en toda la línea» (Lenin).

En Italia, los efectos políticos del imperialismo operan sobre un Estado que no ha sido nunca liberal, en el sentido clásico del término. En dos artículos muy importantes: «Lo Stato italiano» (7 de febrero de 1920) e «Il potere en Italia» (11 de febrero de 1920), Gramsci prolonga, enriquece y rectifica sus anteriores críticas del Estado «despótico». Pues en Italia, dado que «el capital industrial *ha creado* al Estado en cuanto tal», sin competencia, sin permitir «un sistema de equilibrio con el capital terrateniente» (modelo inglés), el Estado democrático constitucional no ha existido nunca:

El estado italiano no fue nunca un Estado liberal, porque no nació de un sistema de equilibrio [38].

De esta forma, la industria se ha desarrollado a expensas de la agricultura (saqueo del Mezzogiorno), y la relación con los trabajadores no reposó nunca sobre «la hegemonía»: el Estado italiano «nunca tuvo necesidad de disimular la dicta-

---

[36] *Ibid.*, p. 316, subrayado nuestro. Acerca de la interpretación política de este texto central, véase más adelante.

[37] *Ibid.*, subrayado nuestro.

[38] *ON*, p. 75.

dura despiadada de la clase propietaria». Ausencia de garantías reales y constitucionales que aseguren la libertad de los ciudadanos, ausencia de un poder judicial autónomo, preeminencia del ejecutivo sobre el legislativo, preponderancia de las formas represivas. Italia vive «en un régimen permanente de estado de sitio» [39].

Esta crítica, si bien es más precisa que la de los años 1916-1918, no es nueva. Pero la reflexión política gramsciana no se detiene en ese punto. «La estructura íntima del Estado italiano ha sufrido, y sigue sufriendo, un proceso de transformación orgánica.» ¿Cuál es ese proceso? Al recorrer el conjunto de los artículos de Gramsci de esta época, descubrimos una especie de *dialecticidad interna* en el análisis del Estado: crisis, pero también reforzamiento del Estado, modificaciones en las fuerzas políticas de la burguesía.

Primera modificación: el reforzamiento del carácter despótico-policial del Estado italiano mediante el reforzamiento del *aparato burocrático y militar* del Estado, ligado al nuevo papel de la pequeña y mediana burguesía como capa social relacionada con el Estado.

Al igual que Lenin, Gramsci relaciona dos fenómenos aparentemente distintos: el papel del Estado en el desarrollo del aparato industrial y la necesidad que tiene de integrar a la pequeña y mediana burguesía rural en su aparato. Efecto inmediato: el desarrollo de una pequeña burguesía parasitaria, el esfuerzo del Estado para «absorber a todos los descontentos de la pequeña burguesía ávidos de ocio» [40].

En otros términos, a partir del momento en que el Estado interviene en la acumulación capitalista, en que se convierte «en el único propietario del instrumento de trabajo», es inevitable que asistamos a un *reforzamiento autoritario de su aparato:* incremento de las fuerzas armadas, de la burocracia, parasitismo administrativo. Gramsci, que conocía muy bien *El Estado y la revolución* de Lenin, retoma aquí algunas de las indicaciones de éste referidas a la *política* de la fase imperialista:

El imperialismo, la época del capital bancario, la época de los gigantescos monopolios capitalistas, la época de la transformación del capi-

[39] Para estos problemas, véase *ON*, pp. 71-79; son dos escritos fundamentales porque aclaran los orígenes lejanos del fascismo y serán desarrollados después en las conversaciones de Turi (ausencia de una verdadera revolución democrático-burguesa en Italia).

[40] *Ibid.*, p. 83.

talismo monopolista en capitalismo monopolista de Estado, revela un *extraordinario fortalecimiento* de la «máquina estatal», un desarrollo inaudito de su *aparato burocrático y militar,* en relación con el aumento de la represión contra el proletariado[41].

Notemos de paso que Lenin, apoyándose explícitamente en *El 18 Brumario* de Marx, muestra claramente que el aparato estatal, el perfeccionamiento y la consolidación del poder ejecutivo, desencadenan *«la lucha por el poder entre los distintos partidos burgueses y pequeñoburgueses», con vistas a una redistribución del aparato burocrático*[42].

Es decir, que la preeminencia de los bancos y del capital financiero, la constitución de una nueva fracción de la burguesía, pone en juego *la unidad de la clase burguesa,* anteriormente realizada en el marco del parlamento (véanse nuestros análisis anteriores sobre la función de unificación política de la burguesía). En la nueva relación de fuerzas creada por la posguerra, relación que es favorable al proletariado, vemos aparecer en el horizonte los elementos de un *nuevo tipo de organización de clase.*

De los artículos de *L'Ordine Nuovo* surge una cierta inquietud de Gramsci: la crisis de la legalidad burguesa es, indudablemente, un índice de una situación revolucionaria, pero *al mismo tiempo,* ¿no pone al descubierto un reforzamiento del Estado?

Las instituciones burguesas están hoy vacías de todo contenido político. El aparato burgués del Estado se apoya solamente en el terrorismo y en la administración ordinaria[43].

Esta pérdida de prestigio de las instituciones políticas tradicionales nos muestra además otra cosa: la aparición de una *nueva casta,* «esa casta militar y burocrática formada durante la guerra». Antigua capa parlamentaria, convertida en casta parasitaria y burocrática, la pequeña burguesía arruinada económicamente por el desarrollo del capital financiero sirve de *baluarte político,* de *«clase de apoyo»,* a una gran burguesía «armada y llena de odios»:

La guerra ha valorizado a la pequeña y mediana burguesía. En la guerra y por la guerra, el *aparato* capitalista de gobierno económico y de gobierno político se ha *militarizado*[44].

---

[41] Lenin, *Obras completas,* vol. 25, Buenos Aires, Cartago, 1958, páginas 403-404, subrayado nuestro.
[42] *Ibid.,* p. 403, subrayado nuestro.
[43] *ON,* pp. 83 y 98.
[44] *Ibid.,* p. 62, subrayado nuestro.

La pequeña y mediana burguesía constituye, en efecto, «la barrera de humanidad disoluta, corrupta y putrefacta, con la cual el capitalismo defiende su poder económico y político»[45].

En otras palabras, la *unidad política de la clase burguesa* asume nuevos aspectos: dominio de una fracción plutocrática que se apoya en una capa burocrático-funcionarial. La burguesía mantiene su organización política de clase mediante una sola institución estatal, *el gobierno:*

La unidad de la clase capitalista se identifica con una institución del Estado: el gobierno[46].

Pero detrás de este gobierno se perfila un peligroso reforzamiento del aparato estatal. De ahí la segunda modificación del Estado, propia de la fase imperialista.

Segunda modificación: la base del Estado. Ya desde esta época, Gramsci individualiza una crisis en los *«pilares del Estado»*, en su base de masa. Pues la entrada en la escena de la historia de los obreros, pero también de los campesinos, verdaderos reactivos que disuelven el cuerpo social, sacude «desde sus *cimientos* los pilares del Estado parlamentario democrático».

La metáfora arquitectónica (pilares, cimientos) tiene una función heurística, sirve para pensar el nuevo campo de análisis, apenas *esbozado:* el resquebrajamiento de los cimientos y por lo tanto, la imposibilidad del mantenimiento de un Estado legal apoyado sobre una *base amplia.*

La clase burguesa gobierna sus intereses vitales fuera del parlamento[47].

En los *Quaderni* Gramsci desarrollará en toda su amplitud esta indicación de los años 1919-1920. El divorcio entre la Italia legal y la Italia real *(Q 1,* 130), entre el Estado legal y el Estado real, entre la sociedad civil y el Estado, síntomas todos que prueban que la *«base histórica* del Estado se ha desplazado» *(Q 7,* 28). Es decir, una crisis de hegemonía que prepara, eventualmente, una «forma extrema de sociedad política», divorcio ligado a la desagregación del aparato hegemónico del grupo dominante. El concepto de *equilibrio catastrófico de fuerzas* servirá entonces para pensar en esta alternativa: o la revolución o la peor de las reacciones. Pero, en 1919, la desagre-

[45] *Ibid.*, p. 61. Véase también *SP*, p. 294.
[46] *SP*, p. 303.
[47] *ON*, p. 98.

gación indica mayormente una situación objetivamente revolucionaria. Será más tarde cuando Gramsci llegará a otra conclusión:

... las fuerzas antagónicas resultaron incapaces de *organizar* este desorden *en provecho propio (Q* 7, 80).

Ya en 1920, encontramos un buen número de elementos que explican la famosa «previsión morfológica» concerniente al futuro de Italia.

La disolución de los pilares del Estado, la crisis de la sociedad en su conjunto —como crisis de una formación social—, la descomposición de los partidos históricos de la burguesía, crean una situación potencialmente peligrosa, de la cual Gramsci es cada día más consciente.

Es así como, tras el fracaso de las ocupaciones de fábricas del mes de septiembre de 1920, inmediatamente después de las primeras violencias fascistas que siguen a las ocupaciones, Gramsci comienza a ver con claridad la base de masa potencial del fascismo, las relaciones entre fascismo y pequeña burguesía.

En un artículo decisivo al respecto, titulado «Il popolo delle scimmie» [«El pueblo de los simios»], Gramsci escribe:

El fascismo ha sido la última «representación» ofrecida a la pequeña burguesía urbana en el teatro de la vida nacional [48].

Expulsada de la producción por el «desarrollo de la gran industria y el capital financiero», la pequeña burguesía «se convierte en una clase puramente política y se especializa en el "cretinismo parlamentario"» [49]. Pero, con la guerra, esa incrustación de la pequeña burguesía en el parlamento ha entrado en crisis. Expulsada ahora también de sus posiciones políticas, «busca cualquier forma de conservar una posición de iniciativa histórica» [50]. A tal fin «amenaza a la clase obrera, desciende a las calles», comete actos de terrorismo, de vandalismo, se organiza como fuerza armada «ilegal», con la complicidad de las fuerzas «legales».

Así, el *2 de enero de 1920*, Gramsci analiza la evolución sociopolítica de la pequeña burguesía como un elemento importante del Estado, de la relación de fuerzas, pues «esta pe-

48 *SF*, p. 9.
49 *Ibid.*
50 *Ibid.*, p. 10.

queña burguesía corrompe y arruina a las otras instituciones, los apoyos fundamentales del Estado: el ejército, la policía, la magistratura» [51].

Por lo tanto, frente a esta tentativa de desagregación, apoyada desde lo alto, la función dirigente de la clase obrera es, más que nunca, la de unificar a las fuerzas sociales, la de organizarlas. En un artículo escrito en la víspera del Congreso de Livorno (en el que tiene lugar la fundación del partido comunista italiano), Gramsci, que lucha en ese momento explícitamente por un «partido autónomo de la clase obrera», capaz de realizar alianzas, escribe:

> La burguesía *ha unificado* territorialmente al pueblo italiano; la clase obrera tiene la tarea de llevar a término la obra de la burguesía, de unificar económica y espiritualmente al pueblo italiano [52].

Este interés gramsciano por el papel estatal de la pequeña burguesía en general, y de los intelectuales en particular, no data de 1920. En un artículo de *Il Grido del Popolo,* fechado el 19 de octubre de 1918, Gramsci describe el papel de la *intelligentsia* en Rusia en términos muy parecidos a los de la futura búsqueda de la cárcel. En su formación, en tanto que fenómeno «político-económico», esta intelectualidad es «un estrato social característico de la Rusia zarista», formado «en correspondencia con un régimen burocrático despótico». En el marco de una instauración tardía del Estado democrático burgués, esta capa, privada de salida futura, llega a una alianza de corta duración con el proletariado, pero no por ello deja, en su gran mayoría, de ser burguesa:

> La *intelligentsia* estaba contra el despotismo y no contra la opresión económica, quería conquistar «una libertad para uso y consumo suyo exclusivamente» [53].

Esta capacidad para comprender el lugar de los intelectuales en relación con el Estado —que animará toda la búsqueda de la prisión— se apoya sobre una precisa interpretación de la historia, es decir, la imposibilidad de separar *dos procesos orgánicamente ligados* en esta época: *la formación del Estado y la constitución de la burguesía como clase, en una relación de fuerzas.*

---

[51] *Ibid.,* p. 11.
[52] *Ibid.,* p. 40.
[53] Véase L. Paggi, *Gramsci e il moderno principe,* t. I., p. 75, y A. Gramsci, *Per la verità,* Roma, Riuniti, 1974, p. 58.

En 1920, la lucha por un Estado nuevo no tiene nada de arbitrario, sino que es «una necesidad histórica resultante de las condiciones mismas de la lucha de clases», y ésta asume, además, *nuevos aspectos* ligados al imperialismo.

Imperialismo: «...significa el período histórico de los monopolios nacionales e internacionales... La afirmación de esta tesis es la afirmación de la existencia, a escala mundial, de las premisas económicas, de las condiciones objetivas necesarias e indispensables para el advenimiento del comunismo»[54].

De otra manera, la historia es un enigma y un milagro.

Pero, el imperialismo significa también la desaparición de la libre competencia, *incluso en el plano político*. De ahí esas «modificaciones» en la naturaleza del Estado que prefiguran el trabajo de la cárcel.

Para concluir brevemente esta reconstrucción del pensamiento gramsciano sobre el Estado en *1919-1920*, no podemos sino confirmar la indicación de Togliatti. Sin la práctica política de Lenin, sin su análisis del imperialismo en el plano político y económico, sin su nuevo concepto de revolución, Gramsci jamás habría sido lo que fue, es decir, un dirigente del proletariado.

Es cierto que un análisis más detallado del Estado hace aparecer *una singular tensión* en el examen del papel de las superestructuras. Por un lado, la incapacidad económica de la burguesía repercute *directamente* sobre su incapacidad política (crisis del parlamento, situación de crisis de la legalidad objetivamente revolucionaria). Por el otro, esta posición de la burguesía en la fase imperialista conduce a subrayar el reforzamiento del Estado. Por lo tanto, crisis del Estado y reforzamiento potencial del Estado forman una unidad contradictoria cuya solución depende, en definitiva, de la capacidad del proletariado *para organizarse como clase dirigente*. Nada está fatalmente determinado y una crisis puede tener dos salidas posibles.

Cuando el fascismo en el poder extienda su capa de plomo y acero sobre la sociedad italiana, y la salida sea entonces una sola, Gramsci se interrogará sobre la extraordinaria «resistencia» del aparato estatal en un período de crisis.

Pero en 1919 el problema es otro: organizar al proletariado como clase dirigente. ¿Por qué extrañarse entonces de que el concepto de *hegemonía*, encuentre en la práctica militante de *L'Ordine Nuovo* su verdadero origen?

---

[54] *SF*, p. 126.

3. CONSEJOS, SINDICATOS, PARTIDO: GENESIS DEL CONCEPTO GRAMSCIANO DE HEGEMONIA

I. UN CONCEPTO EN ESTADO PRACTICO

En los *Quaderni del carcere,* en una anotación sobre la dialéctica entre espontaneidad y dirección consciente propia de una dirección política hegemónica, Gramsci relaciona su origen con el movimiento turinés de *L'Ordine Nuovo.* Acerca de la dirección política ejercida en ese período, afirmará Gramsci:

> Esa dirección no era «abstracta», no consistía en repetir mecánicamente fórmulas científicas o teóricas; no confundía la política, la acción real, con la disquisición teórica; se aplicaba a hombres reales, que se habían formado en condiciones determinadas, con sentimientos, modos de ver, fragmentos de concepción del mundo determinados, etc., que resultaban de combinaciones «espontáneas» de un cierto medio de producción material con la aglomeración «casual» en él de elementos sociales dispares. Este elemento de «espontaneidad» *no fue dejado de lado y menos todavía, despreciado: fue educado*[1].

Gramsci, que fue tan atacado por su «bergsonismo», su «espontaneísmo», su voluntarismo, pone las cosas en su lugar y tira todas estas acusaciones al desván de los horrores dogmáticos, insistiendo sobre la *nueva práctica de la política* que sostenía el movimiento. Una *política de masa* y «no una simple aventura de grupos que pretender expresar a las masas». Esta nueva práctica de la política, si bien no se enuncia directamente en *términos* del concepto de hegemonía, lo introduce «en estado práctico»[2].

---

[1] *PP,* p. 86, subrayado nuestro. Este texto surge del cuaderno 3 (1930), fragmento 48.

[2] *«En estado práctico»:* Althusser ha usado esta expresión para indicar el modo de existencia de la filosofía, ante todo en las obras científicas *(El capital),* y después en las obras prácticas del marxismo. Nosotros la utilizaremos para: 1) designar la dimensión específicamente teórica (y creadora) de la práctica política; 2) mostrar las eventuales disparidades entre esa práctica y la teoría, ya sea porque la formulación teórica del elemento que estaba en «estado práctico» implique una rectificación crí-

Sin duda, Gramsci usa, durante todo este período, la noción de hegemonía en el sentido tradicional de *sistema de dominación.* Habla de capitalismo hegemónico, de explotación hegemónica, de sistema hegemónico. Tomemos un ejemplo, de entre muchos:

La Rusia de los soviets, al adquirir la posición de gran potencia, ha quebrado el sistema hegemónico[3].

Pero, para no caer en el fetichismo de las palabras, es necesario reconocer que en estos años decisivos *nace la práctica real* de ese concepto, si bien éste no aparecerá en todas sus articulaciones complejas hasta 1924.

Un primer origen práctico del futuro concepto teórico se encuentra en la concepción de la dictadura del proletariado, que subyace en la lucha de *L'Ordine Nuovo* por la creación de un nuevo Estado. En tal sentido, como ya lo mostró agudamente Giansiro Ferrata[4], en el artículo de Gramsci titulado «La Russia, potenza mondiale»: se opone, al sistema hegemónico capitalista, una concepción del Estado inspirada en Lenin, de quien Gramsci retoma incluso algunas formulaciones:

El Estado obrero, según la enérgica definición de Lenin, es un Estado burgués sin burguesía[5].

«Estado burgués» en el sentido que debe resolver los mismos problemas que el Estado burgués y no puede dejar de tener un *aparato estatal* (véanse las observaciones sobre el

---

tica de la vieja forma, ya sea, al contrario, porque la práctica política *vaya más allá* que la teoría.

Los dos elementos juegan al mismo tiempo en el concepto gramsciano de hegemonía: la práctica política de *L'Ordine Nuovo* «va más allá», sobrepasa la futura teorización de la hegemonía, pero, inversamente, esa teorización de la hegemonía de los años 1923-1924 rectificará y profundizará la práctica y la teoría anteriores. Por lo tanto, será necesario abstenerse de leer estos análisis según el modelo idealista tradicional: Gramsci siempre fue «gramsciano», la hegemonía misma existía como elemento no formulado, como «premisa» de un futuro desarrollo. Buscamos, por el contrario, estudiar un *proceso* de anticipación/rectificación/profundización. Para la formulación de Althusser, véase «Sur le travail théorique: difficultés et ressources», *La Pensée,* 132, abril de 1967 [«Acerca del trabajo teórico», en *La filosofía como arma de la revolución,* Córdoba (Argentina), Cuadernos de Pasado y Presente, 1975].

[3] *SP,* p. 349. Véase también «capitalismo hegemónico», «explotación hegemónica», en *ON,* p. 46. El concepto de hegemonía como dominio es también muy frecuente en Lenin.

[4] En su introducción a *Duemila pagine di Gramsci.*

[5] *ON,* p. 144.

ejército). Nada más ajeno a Gramsci que una concepción libertaria de la revolución. El hecho de que algunos obreros anarquistas hayan participado en el movimiento de *L'Ordine Nuovo*, no significa que haya habido ausencia de lucha ideológica. En un artículo muy duro, en respuesta a otro firmado «For Ever» (el anarquista Corrado Quaglino), en el que se defendía el anarquismo, Gramsci subraya:

> En la dialéctica de las ideas, *el anarquismo prolonga al liberalismo*, y no al socialismo [6].

Y ello por una razón muy simple: «toda la tradición liberal está contra el Estado», y de igual forma los anarquistas son «antiestatistas» y se proponen suprimir el Estado. Pero, recuerda Gramsci, la extinción del Estado es una tesis marxista, mas para suprimir el Estado es necesario antes instaurar un *Estado nuevo* que tenga ese objetivo: «Para suprimir el militarismo puede ser necesario contar con un nuevo tipo de ejército.» Al igual que Engels y Lenin, Gramsci recuerda que «la dictadura del proletariado es *todavía un Estado nacional y un Estado de clase*... La dictadura del proletariado debe resolver los mismos problemas que el Estado burgués: la defensa externa e interna» [7]. Toda otra posición, que reactivase el mito de una sociedad *inmediatamente* liberada de toda ley, de toda coerción, le parece peligrosa en una situación en la cual la lucha de clases se acrecienta:

> El proletariado es poco experto en el arte de gobernar y de dirigir; la burguesía opondrá una resistencia formidable, abierta o subterránea, violenta o pasiva hacia el Estado socialista [8].

Y «la revolución es una cosa grande y tremenda, no es un juego de diletantes o una aventura romántica» [9]. Igualmente explícito, es el artículo publicado en *L'Ordine Nuovo* del 20-27 de septiembre de 1919, «Socialisti e anarchici». En medio de la polémica Gramsci retoma, palabra por palabra, una formulación de Lenin: el socialismo no puede ser «una pasarela hacia la anarquía». Pero, sobre todo, *desdobla* ya el concepto de Estado en *aparato de poder político* y *aparato de producción y de intercambio*, desdoblamiento que prefigura la crítica del

---

[6] *Ibid.*, p. 379, subrayado nuestro.
[7] *Ibid.*, p. 380, subrayado nuestro.
[8] *Ibid.*, p. 381.
[9] *Ibid.*, p. 382.

economicismo en los *Quaderni* y la estructura del aparato de hegemonía que hemos tratado antes.

Si por un lado, como «principio industrial de la organización de la economía de un país, el Estado debe ser conservado y desarrollado», por otro lado, en una fase de transición del capitalismo al socialismo, el Estado *«como principio de poder político* desaparecerá, tanto más rápido, cuanto más pronto los trabajadores estén unidos y disciplinados en la producción» [10].

Esta ligazón entre economía y política, entre lo económico y lo político, no se enuncia en términos de hegemonía, pero preside enteramente los análisis futuros sobre la unidad dialéctica entre lo económico y lo político *como condición preliminar* para la determinación de un Estado autónomo y «hegemónico» (Estado pleno). El Estado es, por tanto, necesario para el socialismo, y en tanto Estado de clase cumple funciones similares a las del Estado capitalista, pero no puede, sin embargo, *asumir tales funciones de la misma manera.* Respecto a todos los otros Estados de clase que lo han precedido, el Estado socialista, en tanto Estado *hegemónico,* debe permitir a una clase *económica* convertirse en *histórica;* por lo tanto, la construcción del Estado coincide con la transformación de los diversos momentos de una relación de fuerzas, y en este sentido Gramsci establece un paralelo entre desarrollo de clase y construcción del Estado (véase nuestra primera parte). En otras palabras, ese Estado debe apoyarse en la *mayoría del pueblo,* desarrollar las formas de autogobierno, solicitar y organizar el consenso:

> La clase obrera rusa era y es históricamente fuerte y madura, no porque sus componentes correspondan a la mayoría numérica de la población, sino porque, mediante *su partido político, se demuestra capaz de construir un Estado,* esto es, en la medida en que la clase obrera consigue convencer *a la mayoría de la población,* constituida por los estratos informes de la clase media, de las clases intelectuales, de los campesinos, de que sus intereses *inmediatos y futuros* coinciden con los intereses *de la mayoría;* sobre este *convencimiento,* convertido en difusa consciencia social, *se funda* el Estado, se funda *el consenso* nacional frente a las iniciativas y las acciones del poder obrero [11].

---

[10] *SP,* pp. 239-240.

[11] *ON,* p. 144, subrayado nuestro. Esta idea de un consenso nacional aparece varias veces. En «Lo Stato e il Socialismo» *(ibid.,* pp. 379 *ss.)* leemos: «El Estado socialista exige la participación activa y permanente de los compañeros en la vida de sus instituciones.» Esta característica lo opone al Estado burgués, «que es más fuerte cuanto menos ciudadanos lo controlan y siguen las actividades del poder».

Nada, salvo la ausencia de la palabra «hegemonía», separa a este análisis político de la futura articulación de la relación clase/Estado/masas característica de los *Quaderni*. Oponiéndose a toda práctica política errónea, que intente resolver las relaciones clase/Estado/masas por medio de medidas administrativas o policiales, Gramsci subraya que el Estado es hegemónico cuando la clase obrera y su partido, rechazando todo «corporativismo obrero», asumen los intereses *objetivos* de las otras clases aliadas.

En el centro mismo de esta posición, está la *función nacional* y *dirigente* de la clase obrera en un sistema de alianzas:

... los intelectuales, los campesinos, las capas medias, reconocen a la clase obrera como clase dirigente [12].

La dirección política implica que la relación entre el Estado y lo que lo *fundamenta* (su «base histórica») se apoye sobre el «consenso» y por lo tanto, sobre *nuevas formas de democracia* que aseguren que la clase obrera no está simplemente «en el poder», sino que detenta el *poder efectivo:* tales formas son la práctica política de masa.

Este consenso, instrumento de una comprensión nueva de las relaciones Estado/hegemonía, presupone la asimilación de un tema fundamental del leninismo, o sea, la *estrategia de alianzas* como condición necesaria para conquistar y fundar un Estado socialista. En un artículo fundamental de *L'Ordine Nuovo*, «Operai e contadini» [13], Gramsci rompe definitivamente con toda influencia del pensamiento meridionalista. La transformación de los campesinos, determinada por la guerra, es una «de las condiciones esenciales de la revolución»:

Cuatro años de trincheras y de sangre han cambiado profundamente la psicología de los campesinos, pues éstos han comprendido al Estado en su compleja grandiosidad, en su desmesurada potencia, en su complicada construcción.

Sin esta nueva consciencia política, nacida en la solidaridad de la guerra y del combate, es imposible explicar la participación de los soldados-campesinos en la vida de los soviets. De esta experiencia práctica de la Revolución rusa, que no es producto de condiciones especiales sino resultado de la «guerra imperialista», Gramsci extrae una lección decisiva: la alianza obrero-campesina es un resultado de la estructura misma del

[12] *Ibid.*, p. 144.
[13] *SP*, pp. 226 *ss.*

capitalismo en su fase imperialista y representa «la espina dorsal de la revolución» [14].

Esta comprensión del *papel dirigente* de la clase obrera en una alianza de clases se funda, evidentemente, en los *intereses objetivos* que permiten «soldar las ciudades y el campo». En relación con su artículo de 1916, «Il Mezzogiorno e la guerra», el salto cualitativo es neto: los campesinos son ahora «una componente esencial de la revolución proletaria», retomando una formulación de De Felice y Parlato [15]. Todavía, por una serie de motivos, la posición de Gramsci es más ideal que práctica. Pensamos, sobre todo, en los límites políticos de la experiencia de *L'Ordine Nuovo*. El carácter «proletario» de los consejos y su implantación en Turín (y no en toda Italia), no podían dejar de repercutir sobre el análisis de la cuestión campesina. Al proponer para la organización campesina un modelo similar al de la organización política de los obreros, Gramsci tiende a identificar a los campesinos con las masas proletarias (campesinos pobres + asalariados agrícolas) y pasa por alto una elaboración de las formas de organización alternativas en el campo [16].

Estos límites evidentes, puestos de relieve por numerosos comentaristas y por la misma autocrítica de Gramsci, saltan a los ojos cuando confrontamos la elaboración de los años 1919-1920 con la esbozada en *La quistione meridionale* (1926). Sustancialmente, en los años 1919-1920, la cuestión de los campesinos continúa siendo una cuestión campesina y agraria en general [17]; no está todavía articulada históricamente en sus aspectos concretos y específicamente italianos, como «cuestión meridional y vaticana». Cuando Gramsci escribe, en sentido autocrático: «Nosotros no conocíamos el terreno nacional», no hace más que evidenciar los límites de *L'Ordine Nuovo:* la ausencia de todo análisis sobre el «bloque agrario» que debía ser que-

14 *Ibid.*

15 *La questione meridionale,* Roma, Riuniti, 1969, Introducción, p. 12.

16 F. de Felice, *Serrati, Bordiga, Gramsci,* pp. 311-338.

17 Véase la citada Introducción a *La questione meridionale.* El cambio histórico concerniente al análisis de la cuestión meridional *como aspecto de la cuestión nacional* data de la carta de Gramsci para la fundación de *L'Unità,* el 12 de septiembre de 1923. Considerando más de cerca «el ámbito nacional», Gramsci muestra que la cuestión meridional no termina únicamente con el problema de la alianza obrero-campesina, porque ésta es también una «cuestión territorial», y por lo tanto una *cuestión nacional.* De 1923 a 1926 Gramsci profundizará este aspecto, que tomará toda su amplitud en la estrategia de la «guerra de posiciones» contenida en los *Quaderni.*

brado (masas campesinas + intelectuales tradicionales + terratenientes y grandes intelectuales).

En otras palabras, el problema de la función dirigente de la clase obrera en un sistema de alianzas está más *propuesto* que *resuelto.* Y ello demuestra, una vez más, que un concepto en *estado práctico* no es todavía un concepto en *estado teórico* (y político). Para eso será necesaria la reflexión sobre el fracaso del movimiento obrero en 1920, los primeros análisis del fascismo, la estancia en Moscú y en Viena, la lucha para hacer del PCI un partido de vanguardia radicado en las masas.

Una «larga marcha» que conducirá a Gramsci a reformular la cuestión del Estado, *incluso respecto a los análisis de L'Ordine Nuovo.* A través de la práctica *política* de *L'Ordine Nuovo* hemos podido comprender la primera experiencia de masa del «papel dirigente de la clase obrera», en su grandeza pero también en sus limitaciones.

II. HEGEMONIA Y NUEVA PRACTICA DE LA POLITICA: CONSEJOS, SINDICATOS, PARTIDOS

Contrariamente a las interpretaciones que ven en la estrategia de los consejos una experiencia antiautoritaria, o sea libertaria, y en cualquier caso en «las antípodas del leninismo» [18], o bien la búsqueda de un modelo político alternativo que oponer a los sindicatos y a los partidos, a nosotros nos parece que esta experiencia pone en funcionamiento *una nueva práctica de la política,* es decir, el verdadero punto nodal de la futura teorización sobre la hegemonía. Pues la búsqueda de instituciones propias de la clase obrera como tal, no se opone en lo más mínimo a la práctica política leninista, sino todo lo contrario. Es evidente que la revolución de Octubre aporta, *ante todo,* lo que De Felice ha llamado «una nueva definición de la política».

En oposición a toda la tradición político-parlamentaria de la II Internacional, Lenin propone como elemento central de su estrategia una cuestión, una tarea históricamente nueva: ¿cómo comprender y realizar *el papel dirigente de la clase*

[18] Tal es por ejemplo el objetivo del prefacio de Robert Paris en su introducción a los *Écrits politiques* de Gramsci, publicados en 1974 por Gallimard. Creemos haber demostrado, a partir de las obras de Gramsci (traducidas y no traducidas), que esta interpretación no se sostiene, al menos científicamente.

obrera en un proceso revolucionario? Hay aquí una ruptura indispensable con la tradición pedagógico-ideológica de la relación partido/clase propia de la II Internacional, que fue reactivada, en otras circunstancias, por Stalin. Si toda política implica una pedagogía, de ello no se deduce que la política deba reducirse a una relación pedagógica, que presuponga enseñantes y alumnos separados por una barrera infranqueable. Lenin, sabiendo perfectamente que el partido no puede identificarse con la clase (no es más que su vanguardia) ni con el Estado (sus funciones no se reducen a la gestión del poder), pone siempre en primer plano, en los períodos de crisis revolucionaria, una cierta práctica de la *experiencia de las masas.* Cuando individualiza en los soviets la base y el contenido de la dictadura del proletariado, los bolcheviques no tenían la mayoría interna en esos soviets: la conseguirían conquistando el *consenso* de las masas.

En 1919-1920, estas formas nuevas de democracia parecían universales. Basta releer el informe que da Gramsci de los dos primeros congresos de la Internacional para comprobar cómo esta oposición parlamento/soviets formaba parte de toda la práctica revolucionaria de esos años. Es evidente que esta práctica se apoyaba en una *relación dialéctica* entre el movimiento de base y la dirección política. Estas formas «sovietistas», surgidas de las contradicciones inmanentes al imperialismo, ¿no expresan acaso la entrada de las masas como protagonistas del proceso revolucionario? Es cierto que los consejos turineses no fueron soviets, y sobre esto se desarrolló una fuerte polémica entre Bordiga y Gramsci, pero ello no impide que impliquen lo que Paggi ha llamado *una determinación autónoma de la política,* irreductible a todo espontaneísmo libertario, hecho que es oportuno dejar en claro.

Varias veces Gramsci insiste sobre el carácter *espontáneo* de los consejos obreros, en relación al carácter *voluntario* de los sindicatos y los partidos. Mientras que los consejos nacen del proceso histórico «inmanente a la convivencia humana en el régimen capitalista», y, en cuanto tales, son la primera célula de un nuevo Estado, que emerge de la producción misma, los sindicatos y los partidos son, en cambio, *asociaciones voluntarias,* «instrumentos propulsores del proceso revolucionario, agentes y gerentes de la revolución» [19]. En los consejos, los obreros, *todos* los obreros, realizan su unidad en tanto que

[19] *SP,* pp. 333-334.

productores, y de esa forma toman consciencia de su «homogeneidad como clase productora». Por el contrario, sindicatos y partidos se constituyen en el marco «de la libertad política, en el marco de la democracia burguesa», en el que los obreros figuran como *asalariados* que deben ser defendidos o como ciudadanos. Por lo tanto, ¿cómo conciliar esta oposición entre consejos y sindicatos/partidos, y la lucha obstinada de Gramsci por la *autonomía* de los consejos, con las numerosas declaraciones sobre el papel insustituible de la función organizativa del partido político?

Ante todo, hay un *primer equívoco* a aclarar: la confusión entre espontaneidad y espontaneísmo. Así como en Lenin el carácter espontáneo de un movimiento se refiere al instinto de clase, a la capacidad creadora de las masas «para inventar» nuevas formas y organizaciones de lucha (véanse las observaciones de Lenin sobre el «carácter espontáneo» de los soviets), en Gramsci la espontaneidad está en las antípodas del espontaneísmo: el elemento espontáneo «no fue dejado de lado y menos todavía despreciado, fue educado», y precisamente en los consejos de fábrica.

En efecto, si volvemos a examinar ese famoso manifiesto político de *L'Ordine Nuovo,* «Democrazia operaia», vemos que la creación de los consejos está apoyada en el análisis de la *crisis revolucionaria* abierta por la guerra imperialista. Esta crisis, al volcar en la lucha a centenas de miles de obreros y campesinos, comporta un riesgo de «espontaneísmo subversivo», anarquizante, en relación a la tradición del movimiento obrero italiano y sobre un fondo de apoliticismo inicial. Se delinea, de esta forma, una situación de ruptura potencial entre el momento destructivo (las masas escapan a la «legalidad burguesa», ya suspendida por la guerra) y el momento constructivo (necesidad de una alianza entre obreros y campesinos, lucha por la creación de un Estado nuevo). La organización de los consejos busca justamente impedir que se produzca esta ruptura, para permitir *a las inmensas fuerzas* sociales desencadenadas por la guerra la posibilidad de disciplinarse en una forma política, implantada en las masas desde la producción:

Un difícil problema se impone hoy a todo socialista que sienta vivo el sentido de la responsabilidad histórica que pesa sobre la clase trabajadora y *sobre el partido que encarna la consciencia crítica de esta clase:* ¿cómo dominar las inmensas fuerzas sociales que la guerra ha desencadenado? ¿Cómo *disciplinarlas* y *darles una forma política* que tenga en

sí misma la virtud de desarrollarse normalmente, de integrarse continuamente, hasta llegar a ser el *esqueleto* del Estado socialista en el cual se encarnará la dictadura del proletariado? [20]

La formulación de Gramsci es clara: sin el análisis del imperialismo y de los efectos de la guerra, la estrategia de los consejos es *impensable*. La espontaneidad de los consejos deriva de su carácter *necesario* como formas *actuales* de la lucha de clases que permitirán «soldar el presente con el futuro». Una necesidad *impuesta* por una situación que lleva en sí misma el peligro potencial de una pulverización de las fuerzas revolucionarias:

Es *necesario* dar una *forma* y una *disciplina* permanente a estas *energías desordenadas y caóticas*, integrarlas, modelarlas y potenciarlas [21].

Mediante los consejos Gramsci aborda por primera vez la tarea práctica y política de la hegemonía: organizar y unificar a la clase obrera para que adquiera, gracias *a su propia experiencia*, «una consciencia responsable de los deberes que incumben a las clases que acceden al poder del Estado». Es decir, que esta espontaneidad que se autoeduca en los consejos no tiene nada que ver con una exaltación libertaria de la espontaneidad, y surge de una crítica de todas las formas de anarquismo y sindicalismo revolucionario, que tanto pesaron sobre el movimiento obrero italiano. Cohesión, disciplina, organización, homogeneidad: términos que hallamos una y otra vez en los artículos de Gramsci y de Togliatti. Y que, paradójicamente, están acoplados al de *espontaneidad*, para designar a «una nueva forma de la lucha de clases adecuada al período en que vivimos».

Pero, más allá de esto, la sutil línea de demarcación que separa espontaneísmo de espontaneidad *consciente*, organizada, fundamenta en realidad toda una concepción del proceso revolucionario como dialéctica de la destrucción/construcción: «La revolución... se hace con la destrucción del aparato estatal burgués y con la construcción de un nuevo aparato estatal.» Los efectos mismos de la guerra imperialista son tales que «la gran mayoría de la población... no tiene ninguna garantía en lo que respecta a las exigencias elementales de la vida cotidiana».

---

[20] *Ibid.*, p. 206, subrayado nuestro.
[21] *Ibid.*, p. 207, subrayado nuestro.

En este sentido, el proceso de destrucción, ya está presente:

Esta revolución tiende a revestir un carácter esencialmente anárquico y destructor, que se manifiesta como una ciega explosión de cólera [22].

En estas condiciones, la «soldadura» vital entre el momento de la destrucción (ruptura con las formas precedentes de legalidad) y el de la construcción —soldadura, que cruel y trágicamente faltará en las experiencias revolucionarias húngaras y alemanas [23]— está en el centro de toda la práctica política gramsciana. Y de ahí la *función organizativa* del consejo de fábrica, como forma política fundada en la producción.

En un período en el cual el Estado liberal vuela en pedazos, y Gramsci y Togliatti dirigen toda su crítica contra el liberalismo, los consejos son la traducción, en términos prácticos, de toda la crítica que ellos llevan adelante contra el régimen representativo democrático. Si, como muestra el análisis que hemos hecho, la crítica gramsciana del liberalismo se refiere a la separación economicista/reformista de lo político y lo económico, les corresponderá entonces a los consejos de fábrica realizar una primera *unificación de lo económico y lo político desde la fábrica.* Mostrando al partido «el camino al poder, el camino al gobierno», aquéllos encarnan al mismo tiempo el gobierno del «poder industrial» y el del «poder político»; en tanto aseguran el control del conjunto de la clase obrera sobre la producción y a partir de la producción, son los elementos que permiten expulsar a los capitalistas del proceso productivo; pero al mismo tiempo constituyen la única garantía de ruptura revolucionaria, la *base* para la construcción de un Estado nuevo y son «los instrumentos para la supresión de la burguesía como clase dominante» [24].

Este dualismo refleja concretamente la naturaleza del imperialismo, las nuevas relaciones entre política y economía que lo rigen. Una vez más, sin la teoría del imperialismo no podría haber habido estrategia de los consejos de fábrica. Dado que el Estado interviene cada vez más directamente en la producción, y que la burguesía pierde su función de «clase produc-

[22] Para todas estas citas es necesario remitirse al artículo esencial «Due rivoluzioni», *ON*, p. 135.

[23] A propósito del fracaso de la revolución alemana y la húngara, Gramsci observa que «a la revolución como acto destructivo no le sucedió la revolución como proceso constructivo». Y éste fue el drama de los años 1919-1920 en Italia y una de las motivaciones del trabajo de la cárcel: ¿por qué fracasó el movimiento obrero durante el *biennio rosso*?

[24] *ON*, p. 135.

tiva», la clase obrera, como el instrumento de trabajo más poderoso, puede pretender realizar «la autonomía del productor en el ámbito económico y en el ámbito político».

Autonomía que está enteramente subordinada a la dialéctica entre lo económico y lo político propia del Estado a crear. Como ya lo demostró De Felice, en un análisis que retomamos enteramente, el Estado de los soviets es para Gramsci, un Estado de tipo nuevo que debe tender *a la superación de la distinción burguesa entre economía y política.* En esta óptica, la implantación de los consejos no está orientada hacia «una *anticipación jurídica* del Estado futuro: crea las condiciones *de hecho,* las bases que permitirán luchar por su instauración».

¿Este nexo directo entre consejos y Estado no indica, por otra parte, la originalidad de Gramsci en el ámbito de la problemática «consejista» del marxismo revolucionario europeo de la época? ¿No es éste el elemento que diferencia la elaboración gramsciana de otras elaboraciones teóricas, como por ejemplo la de Korsch? En una primera lectura, es cierto, las afinidades parecen prevalecer: idéntica tarea histórica a resolver (ya ha ocurrido la revolución de Octubre y la ruptura con la II Internacional); idéntica insistencia sobre la clase obrera como «fuerza productiva más poderosa»; idéntica polémica contra la burocracia y el reformismo sindical; idéntico recurso a un marxismo que busca su definición en torno de ciertos temas privilegiados (unidad de teoría y práctica, *Tesis sobre Feuerbach).* He aquí una prueba del hecho de que el relanzamiento «historicista» común a Lukács, Korsch y Gramsci, coincide con la búsqueda de una filosofía que pueda ser una política, es decir, la realización práctica del socialismo.

Pero estas afinidades propias del «marxismo europeo» no deben ocultar *una* diferencia de fondo, puesta de relieve por Paggi[25]. En la teorización korschiana, el consejo no se refiere jamás a la búsqueda de *las bases* de un Estado de tipo nuevo, apoyándose en un análisis del imperialismo, sino al concepto más «reducido» de *socialización de los medios de producción.*

Oponiéndose a todo «perfeccionamiento reformista» del Estado existente, a toda socialización de tipo bernsteiniano, Korsch reclama una *«concepción revolucionaria* de la socialización de los medios de producción», pues:

---

[25] L. Paggi, *Gramsci e il moderno principe,* t. I, p. 245. Los textos de Karl Korsch proceden de *¿Qué es la socialización? Un programa de socialismo práctico,* Córdoba (Argentina), Cuadernos de Pasado y Presente, 1973.

La socialización es la *revolución social*, es la idea socialista que se transforma en realidad por la actividad práctica humana y sensible.

Esta *socialización*, como punto de partida de una «filosofía de la revolución» ligada a la tesis sobre Feuerbach, es hasta tal punto prioritaria que Korsch, criticando la tradición socialdemócrata del «socialismo de Estado», la opone tanto a la *nacionalización* como a la *estatización*. Apoyándose sobre ciertas formas de «*democracia industrial*» que permitan instaurar un «control obrero» *desde la base*, la socialización korschiana parte de cada fábrica o de cada rama industrial, lugar donde los trabajadores deben ejercer el *poder* sobre el proceso de producción. En esta óptica autogestionaria, «el sistema de consejos» aparece como la única garantía que posibilita conciliar las necesidades del control desde la base (por parte de los que participan en la producción) y desde lo alto (por parte de la colectividad, a partir de las unidades productivas de base).

La insistencia en la producción como «quintaesencia de las relaciones sociales», y en la democracia industrial como «verdadero socialismo», muestra una carencia manifiesta en lo que respecta a la problemática del Estado y del poder. Por esta razón, a diferencia de Gramsci, que defiende los consejos como forma política de organización de masas, formas de la lucha *actual* por un Estado nuevo, Korsch tiende a reducir los consejos a formas de *autonomía industrial* revolucionaria. No hay más que comparar sus análisis acerca de la socialdemocracia alemana, en un caso, y del partido socialista, en el otro, para ver todo lo que separa a Gramsci de Korsch.

En su crítica al reformismo y al «socialismo de Estado», Korsch reprocha ante todo a la socialdemocracia alemana el no haber comprendido la importancia de la socialización revolucionaria de los medios de producción. En su artículo de 1919: «El problema de la socialización antes y después de la revolución», Korsch escribe:

La socialdemocracia alemana se preocupó muy poco de la búsqueda de una fórmula positiva para la organización socialista de la economía y, por tanto, de la solución práctica del problema de la socialización.

En cambio, Gramsci, desde septiembre de 1918, después del Congreso de Roma, ya estaba preocupado por otro problema: «Es necesario que señalemos con exactitud y precisión qué entendemos por Estado»[26]. Y en 1920, después del fracaso del

[26] *SP*, p. 167.

movimiento de los consejos, imputable sobre todo a la «traición» de la dirección política socialista, Gramsci centra toda su polémica con el partido socialista sobre el punto neurálgico de las relaciones *partido/Estado*. En el artículo sobre el Estado obrero, para no tomar sino un ejemplo, critica la incapacidad del partido socialista para concebir orgánicamente un Estado obrero nacional:

El partido socialista... no ha sido más que un partido parlamentario, que podía proponerse «corregir», sabotear al Estado burgués, pero nunca podía proponerse *fundar un nuevo Estado*.

El nexo orgánico entre partido y Estado, que será dominante en los *Quaderni*, encuentra aquí su *origen práctico*.

Entre la tesis korschiana de los consejos como instrumentos de socialización revolucionaria y la tesis gramsciana de los consejos como formas actuales de una lucha de clase que parte de la producción (control sobre la producción) para crear el esqueleto de un Estado nuevo, existe el espacio que va de una *crítica «de izquierda»* a una *crítica leninista* de la II Internacional. La primera tiende a reabsorber lo político en lo económico, la posición de Gramsci, en cambio, busca articular lo económico *en relación con lo político;* una parte de una crítica implícita de lo político, la otra de una crítica explícita del economicismo.

No es de extrañar, entonces, que el concepto de socialización termine por ocultar las tareas prácticas del momento, es decir, la búsqueda de nuevas formas de organización de masa, *de nuevos instrumentos de lucha política* (= lucha por el poder del Estado).

Y es necesario también aclarar un *segundo equívoco*, concerniente a la importancia revolucionaria de los consejos de fábrica. Las críticas de Gramsci contra una dirección sindical reformista y burocrática, contra un partido socialista, que se adhiere a la III Internacional pero es incapaz de guiar a las masas, no implican que los consejos puedan constituir un *modelo político alternativo*, opuesto al partido. Es determinante, una vez más, el análisis de los efectos de la crisis revolucionaria sobre las instituciones del movimiento obrero.

El paso a la fase imperialista pone en la picota no sólo a las instituciones clásicas de la burguesía (sus partidos, el parlamento, su tipo de hegemonía), sino a las de la clase obrera (sindicatos y partido socialista). La participación de las masas

en la lucha tiende a crear, según Gramsci, una disparidad, una *inadecuación,* entre el movimiento de las masas y sus instituciones:

El partido socialista y los sindicatos profesionales no pueden integrar a *toda la clase trabajadora* sino mediante un trabajo de años, de decenas de años. Ellos no se identificarán inmediatamente con el Estado proletario [27].

En estas condiciones históricas *específicas,* la clase obrera no está organizada conforme a su real estructura histórica, porque las instituciones ya no consiguen gobernar a las masas.

El *sindicato,* dada su función de defensa de los trabajadores como asalariados (y no como productores), dada su estructura organizativa federalista y jerarquizada, dada la política reformista de su dirección, no puede ser la base de un Estado de tipo nuevo. En realidad, les toca a los consejos transformar, es decir *democratizar,* los sindicatos.

En cuanto al *partido socialista,* debe ser, en 1919, el «agente», el dirigente del proceso revolucionario, «la jerarquía superior de este irresistible movimiento de masas» [28]. Pero —y este «pero» es realmente decisivo— no puede ser por sí solo la *forma del Estado.*

Las divergencias entre Gramsci y Bordiga sobre las relaciones entre los consejos y el partido son demasiado complejas como para no intentar precisar su significado.

Para Gramsci, la estructura de los consejos debe tender, esencialmente, a crear los elementos de un dualismo de poder, a los efectos de construir, *partiendo de las masas,* las bases de una toma del poder que quiebre al Estado. Acusado de anarcosindicalista por los reformistas del movimiento sindical, de voluntarista, de economicista, de sindicalista, es decir, de bergsoniano, por subestimar la lucha directa en pro de los soviets políticos (véanse las posiciones de Bordiga), Gramsci, como dirigente del movimiento de los consejos, prefigura sin duda una nueva relación entre dirección política, clase obrera y masas; rompe *en* la práctica y *por* la práctica con la concepción pedagógico-sectaria de las funciones del partido, propia de los maximalistas, pero también de Bordiga.

Comparando las posiciones desarrolladas en *Il Soviet* por la fracción abstencionista del partido socialista (dirigida por Bordiga) con las de *L'Ordine Nuovo,* podemos medir mejor

[27] *Ibid.,* p. 207.
[28] *Ibid.,* pp. 292-293.

la distancia que las separan. En *Il Soviet* el partido socialista y su dirección maximalista son el blanco de una crítica permanente. Como escribirá Bordiga en 1920, «la tarea histórica de los comunistas es concretamente la formación de este partido [el partido político de clase] y la lucha por la conquista revolucionaria del poder» [29].

Pero esta preeminencia de la lucha por la constitución del partido, por una *fracción comunista* organizada a escada nacional, dejaba un poco en el vacío a *su propia base:*

> Los consejos obreros surgen en el momento de la insurrección proletaria... El problema revolucionario no consiste en la creación formal de los consejos, sino en el paso del poder político a sus manos [30].

Esta posición excluye indudablemente la hipótesis estratégica de los consejos, que ve en las «*commissioni interne*» el germen de los consejos obreros y hace de éstos la base y el modelo de un futuro Estado de soviets. Pero también excluía una línea política que apuntaba simultáneamente a «organizar a las grandes masas» para hacerlas capaces de quebrar la dominación de la burguesía y formar un partido independiente de la clase obrera. Esta línea política, explicitada por Gramsci en *L'Ordine Nuovo* del 1 de marzo de 1924, implica la atribución, a los consejos de fábrica de una doble función: transformar a los sindicatos reformistas, reorganizándolos en base a la producción, y «suscitar el nuevo partido de la revolución como necesidad imperiosa» [31]. Al respecto, afirma Tasca:

> En el pensamiento de Gramsci, el desarrollo de los consejos de fábrica, tal como los había concebido, debía transformar radicalmente el espíritu, las estructuras y las tareas del partido socialista y de las organizaciones sindicales. Movimiento de los consejos y nacimiento de un verdadero partido socialista eran, en esta concepción, dos elementos estrechamente asociados [32].

[29] *Il Soviet*, 29 de febrero de 1920: «Gli scopi dei comunisti».

[30] *Ibid.*, 11 de abril de 1920. En su análisis de las relaciones entre partido y revolución en Bordiga, Franco de Felice observa que «la prioridad de la política significa asimismo la distinción entre lo económico y lo político» *(Serrati, Bordiga, Gramsci*, p. 146). De ahí la ausencia de interés y la hostilidad hacia las nuevas instituciones de masa, la ausencia de una real dialéctica entre democracia y socialismo. Desde esta óptica, «el abstencionismo electoral y la lucha armada son los puntos de referencia esenciales que distinguen a las fuerzas revolucionarias de las que no lo son» *(ibid.*, p. 154). En una palabra: «La concepción de la revolución como construcción positiva de nuevos poderes y de nuevas instituciones le es completamente extraña» *(ibid.).*

[31] *L'Ordine Nuovo*, año 1, núm. 1, marzo de 1924.

[32] A. Tasca, *Nascita e avvento del fascismo,* Florencia, 1963, p. 127.

Para Bordiga esta estrategia pecaba de sindicalismo, economicismo, bergsonismo. En efecto, releyendo los artículos de *Il Soviet* consagrados a la cuestión encontramos una concepción completamente diversa del problema: «Los soviets son las organizaciones de Estado de la clase obrera y de los campesinos»[33]. Radicalmente separados de los consejos de fábrica, aquellos son *organismos políticos*, distintos de los económicos y exclusivamente fundados sobre la consciencia política *voluntaria* y clara, es decir, una concepción prioritariamente pedagógica del partido, que excluye cualquier otra forma de intervención de la clase obrera. Como ya lo ha mostrado De Felice: «la política, la intervención política en las luchas económicas, se resuelve en propaganda y pedagogía», con una división radical de tareas en la línea de la II Internacional (es decir, separación de lo económico y de lo político) y con la lucha por un partido nuevo, es cierto, pero, conforme a la tradición «de izquierda» del movimiento obrero italiano.

La preeminencia del partido, como *único* instrumento de la revolución, termina por ocultar a Bordiga cuál es el objetivo esencial de Gramsci, es decir, la construcción de un movimiento revolucionario apoyado *en las masas* y en su experiencia: son las masas las que hacen la revolución y no «las secciones del partido socialista», como dirá Gramsci en su polémica con los maximalistas. Sin esta *base de masa (masa* que todavía no es comunista) no es posible una política revolucionaria del partido.

Para Bordiga, en una palabra, los soviets serán revolucionarios cuando la mayoría sea *ya* comunista. Para Gramsci, en cambio, es necesario que la mayoría de las masas esté organizada (en el marco de los consejos) para que se plantee el problema de la conquista comunista de esa mayoría, y, en sentido más amplio, el problema de la revolución. Es un matiz, pero es decisivo pues implica toda una concepción del partido o, mejor dicho, del leninismo.

Bordiga escribe: «los soviets de mañana se generarán en las secciones locales del partido comunista»[34]; y esta idea está plenamente de acuerdo con la concepción del «leninismo» expuesta por él en un texto bien conocido de *Il Soviet* del 1 de febrero de 1920: la tendencia comunista abstencionista «ha sostenido siempre que el bolchevismo ruso no expresa nada nuevo

[33] Véanse los artículos de septiembre de 1919 y enero de 1920 en *Il Soviet* sobre los consejos.

[34] *Il Soviet*, 21 de septiembre de 1919.

desde el punto de vista teórico... no es sino una expresión del más rígido y severo marxismo clásico»[35].

No encontramos nada de esto en Gramsci: la creación de los consejos, lejos de «ser formal» en el sentido de Bordiga, representa la *forma* actual de la lucha de clases; es decir, esa creación viene *impuesta* y no *propuesta*. O sea, se trata de extraer de las posiciones de Lenin los aspectos políticos e históricos *nuevos*. Como diría Gramsci algunos años más tarde, el leninismo es una concepción *específica* del mundo, sin la cual es imposible comprender a Marx hoy. Lenin ha *continuado* y *actualizado* a Marx. Esto es cierto, pero las formulaciones de Gramsci en 1919-1920 son bastante menos precisas. Sin embargo, el Lenin de Gramsci no tiene nada que ver con una simple «restauración» de la ortodoxia de Marx contra el reformismo y el revisionismo.

En todo este período, en el cual los nexos con la III Internacional son inciertos todavía (y lo seguirán siendo hasta el III Congreso), el movimiento bolchevique es sobre todo «un gran movimiento de ideas renovadoras, interpretadas libremente»[36]. Si examinamos los diferentes artículos de Gramsci sobre Lenin, y las diferentes publicaciones de *L'Ordine Nuovo*, se impone una constatación: el Lenin gramsciano es esencialmente el fundador de un Estado nuevo, un teórico de la revolución.

Releamos, por ejemplo, el artículo de *L'Ordine Nuovo* del 7 de junio de 1919: «La taglia della storia» («El rescate de la historia»)[37]. ¿Qué dice Gramsci? La grandeza política de los bolcheviques está en haber «sabido *soldar* la doctrina comunista con la consciencia colectiva del pueblo ruso... en haber, en una palabra, *traducido históricamente a la realidad experimental* la fórmula marxista de la dictadura del proletariado». ¿Qué otra cosa quería hacer el grupo de *L'Ordine Nuovo*, sino «traducir» a la realidad italiana el nuevo concepto leninista de revolución?[38]. Pero toda *traducción* exige un desarrollo creativo, y no una restauración, una conformidad. El punto central

[35] *Ibid.*, 1 de febrero de 1920.
[36] Según la expresión de Paggi, *Gramsci e il moderno principe*, t. I, página 356.
[37] *SP*, pp. 199-203.
[38] En 1924, al volver sobre la experiencia de *L'Ordine Nuovo*, Gramsci retomará esta noción de *traducción:* los méritos de *L'Ordine Nuovo* están en haber «sabido traducir en lenguaje histórico italiano los principales postulados de la doctrina y de la táctica de la Internacional»; véase *CPC*, pp. 20 *ss.*

de esta traducción coincide con una nueva práctica revolucionaria de la política, que es el hilo rojo de la interpretación gramsciana del leninismo. Veamos al respecto, dos ejemplos:

14 de septiembre de 1918: la «obra de Lenin», las tesis de Lenin y de los bolcheviques, sostenidas «mediante un trabajo perseverante y tenaz desde el comienzo de la revolución», permiten al partido conquistar la mayoría en los soviets [39].

27 de diciembre de 1919: la función del partido en la revolución está relacionada con su capacidad para establecer un *nexo orgánico* con las masas:

> Vemos que, de esta forma, el partido se está identificando con la consciencia histórica de las masas populares y *gobierna* su movimiento espontáneo, irresistible [40].

La hegemonía es justamente eso: la dialéctica entre la dirección política y la experiencia de las masas, ausente en la problemática política de Bordiga, preocupado por la constitución de una fracción comunista como única tarea prioritaria (lo que, por otra parte, fue su mérito y señala sus limitaciones).

Y esta nueva práctica de la política puede tener consecuencias vitales para la filosofía, como lo sugiere probablemente un artículo de Bujarin sobre «Lenin teórico de la revolución» [41]:

> El método marxista es la mejor arma en manos de la clase obrera. Ningún marxista ha dominado con tanta maestría este método como V. Ilich. «Los filósofos hasta hoy han interpretado al mundo, se trata ahora de transformarlo.» Con estas palabras Marx demostraba toda la profundidad de su método y de su forma de ser. El marxismo es *la praxis de la teoría y la teoría de la praxis que transforma el mundo.* El camarada Lenin encarna como nadie esta *esencia del marxismo revolucionario.* La teoría como generalización de la praxis y la praxis como teoría aplicada, constituyen la síntesis de las luchas práctica y teórica. El siempre se ocupó de cuestiones teóricas independientemente de la praxis. Su praxis es la praxis de un revolucionario, y lo mismo se puede decir de su teoría [42].

Texto admirablemente justo, acertado, orientación para un trabajo que será el de Gramsci en la cárcel. Como veremos enseguida, la *única tesis decisiva* de Marx es esa (y no otra).

---

[39] *SP,* p. 163.
[40] *Ibid.*, p. 293, subrayado nuestro.
[41] *L'Ordine Nuovo,* 6 de enero de 1921.
[42] *Ibid.*

Y esta revolución en la filosofía operada por Marx se vuelve a hallar en Lenin. Gracias a una nueva relación entre filosofía y política, Gramsci combatirá en los *Quaderni* todas las interpretaciones erróneas de la *Tesis 11 sobre Feuerbach*[43], en favor de una nueva posición en filosofía:

... la filosofía debe convertirse en «política», en «práctica», para continuar siendo filosofía *(Q 8,* 1).

Ciertamente, en 1919 todavía no hemos llegado a eso. Se plantean problemas urgentes como el de las relaciones entre movimiento de masas y partido de vanguardia, el de la lucha en el interior del partido socialista, el de las ocupaciones de fábricas de septiembre de 1920.

Esta experiencia práctica de 1920, la gran huelga de abril, durante la cual los metalúrgicos defendieron los consejos y el control sobre la producción, unidos a otros obreros en un movimiento que reagrupó a medio millón de trabajadores de la industria y de la agricultura, las ocupaciones de fábricas de septiembre, es decisiva para entender los orígenes reales de la hegemonía y la profundización del pensamiento gramsciano en y por la acción. En octubre de 1926, cuando ya las luchas heroicas habían dejado lugar a los «años de hierro y sangre», Gramsci escribe:

Las ocupaciones de fábricas no han sido olvidadas por las masas, y no sólo por las masas obreras, sino también por las masas campesinas[44].

Memoria práctica, memoria militante, de un hecho políticamente irreversible: la clase obrera, en cuanto clase, «ha demostrado estar madura, ser capaz de iniciativa, poseer una riqueza inestimable de energías creadoras y organizativas». Es cierto que esa experiencia fue limitada, tanto desde el punto de vista geográfico como desde el punto de vista político: se mantuvo centrada alrededor de «las relaciones internas en la fábrica». Pero Gramsci extrae de ella *todo su alcance hegemónico:*

1. La capacidad de autogobierno de las masas, su capacidad para darse nuevos dirigentes.

---

[43] Véase más adelante nuestra quinta parte.

[44] *CPC,* p. 345. Para el análisis de las ocupaciones de fábricas se puede consultar el libro de Paolo Spriano, *L'occupazione delle fabbriche,* Turín, Einaudi, 1964.

2. Su capacidad para mantener la producción e incluso aumentar el nivel de producción anterior.

3. Finalmente, su «capacidad ilimitada de iniciativa y de creatividad» en todos los frentes, desde la autodefensa a las representaciones teatrales organizadas por los obreros en las fábricas ocupadas.

En una palabra, *como clase,* «los obreros italianos que ocuparon las fábricas demostraron estar a la altura de sus tareas y de sus funciones». Con toda naturalidad, el concepto de hegemonía surge de la pluma de Gramsci: fueron los árbitros de su propio destino, y en eso fueron «hegemónicos» [45].

Y sin embargo, las ocupaciones terminaron en un fracaso. Pero todas las responsabilidades de ese hecho pesan sobre el partido socialista, que no tomó la dirección de las luchas, que siguió a las masas en lugar de ser su vanguardia. En este punto, el juicio de 1926 es idéntico al de septiembre de 1920:

> El partido socialista italiano no difiere en nada del *Labour Party* inglés, y es revolucionario únicamente por las afirmaciones generales de su programa. Es un conglomerado de partidos... Ello explica la paradoja histórica por la cual, en Italia, son las masas las que empujan y «educan» al partido de la clase obrera, y no el partido el que guía y educa a las masas [46].

Y de ahí, la constatación política extraída de la experiencia de las ocupaciones de fábricas:

> Existe potencialmente, en el seno del partido socialista, un partido comunista, al cual sólo le falta la organización explícita [47].

Esta decisión de luchar por crear un nuevo partido, que llevará al Congreso de Livorno, era el resultado de la maduración política de Gramsci entre enero y septiembre de 1920. Desde el comienzo, Gramsci liga el movimiento de los consejos con la implantación de grupos comunistas activos en las fábricas, a fin de que la clase obrera «se organice en clase dirigente» en el plano político y cultural. A esta práctica de una relación nueva entre intelectuales socialistas y clase obrera, en el curso de la cual se convirtieron en dirigentes políticos, hay que remontar el origen lejano de la noción de intelectual orgánico teorizada por los *Quaderni:* un constructor, un organizador, un «persuasor» permanente. Pero es evidente que esta

---

[45] *CPC,* p. 345.
[46] *SP,* p. 368.
[47] *Ibid.,* p. 369.

práctica nueva de la política, que buscaba soldar lo económico y lo político, las masas y la dirección, choca rápidamente con la dirección de un partido socialista no homogéneo[48]; incapaz de asumir sus propias tareas políticas.

En enero de 1920, la sección socialista turinesa (que apoyaba al movimiento de *L'Ordine Nuovo)* publica una especie de programa de acción: «*Ante todo, renovar el partido.*» Comienza con una constatación crítica: «El partido pierde cada día su contacto con las masas» y ha caído «en una crisis de marasmo y letargo», «en una crisis de infatilismo político». Pero no es menos nítida la consciencia de una inadecuación entre la situación política real y el instrumento político de que disponía la clase obrera. De este primer paso hacia un trabajo específico, dentro del partido socialista, se destacan netamente dos conclusiones: los órganos dirigentes del partido están manejados por los reformistas; la debilidad de su dirección deriva de la carencia de un análisis concreto de la fase actual de la lucha de clases, de una falta de vinculación orgánica con las masas[49].

Esta consciencia política toma rápidamente la forma de una propuesta de lucha en el segundo programa de la sección turinesa y de la federación provincial: «Por una renovación del partido socialista»[50]. El ataque, esta vez, se centra en la dirección del partido. Pese a adherirse a la III Internacional, no polemiza contra los reformistas, no da « a las masas una educación política en sentido comunista», y permanece «sistemáticamente ausente de la vida y de la actividad de las secciones». A través de esta crítica, se delinea la lucha por un partido distinto: «De partido parlamentario pequeñoburgués [el partido socialista] debe convertirse en el partido del proletariado revolucionario que lucha por el advenimiento de la sociedad comunista»[51]. Como dice Paggi: «Es la primera vez que Gramsci habla de la expulsión de los reformistas y de la ruptura de la unidad del partido como una condición indispensable para la reorganización de las fuerzas revolucionarias»[52].

---

[48] Una precisión histórica: el partido socialista, que se había adherido a la Internacional, tenía una corriente reformista (Turati), un ala de «centro» maximalista, en cuyas manos se encontraba la dirección (Serrati), y una izquierda (Bordiga y Gramsci).

[49] Véase *ON*, p. 393.

[50] *SP*, pp. 315-321.

[51] *Ibid.*, p. 320.

[52] *Gramsci e il moderno principe*, t. I, p. 308.

La cuestión del partido se agudiza en abril, en el momento en que las huelgas se desarrollan en el Piamonte y la experiencia de la lucha de clases entra en una etapa frontal. Reunida en una conferencia nacional (en marzo de 1920) la patronal se organiza para llevar adelante un contraataque y golpear definitivamente a las nuevas formas de organización obrera. En plena huelga, el Consejo Nacional del partido socialista, responde negativamente a las demandas de los representantes de *L'Ordine Nuovo* (Terracini). Resultado: el movimiento turinés se encontrará totalmente aislado. En una situación que ya estaba marcada por la contraofensiva de la burguesía, el proletariado «fue constreñido a afrontar solo, con sus propias fuerzas, al capitalismo nacional y al poder del Estado» [53].

Esa etapa, que Gramsci llamará «la escisión de abril», constituye un momento decisivo que planteará la cuestión del partido en términos nuevos. No se trata ya de renovar, sino de organizar una fracción para crear otro partido. Ello implicaba el contacto con otras fuerzas políticas, entre ellas la fracción abstencionista de Bordiga. Sin desarrollar aquí este punto que ha sido tratado numerosas veces [54], recordemos solamente esta singular antinomia política de la que nos habla Paolo Spriano:

> *L'Ordine Nuovo* vive y se desarrolla en una singular antinomia. Su horizonte es más bien el movimiento suscitado por la Internacional que el movimiento italiano. Su interés por la lucha dentro del Partido Socialista Italiano (y también por la situación política nacional) es secundario, hasta convertirse en una causa de aislamiento cada vez más grave [55].

El mismo Gramsci hablará de esta antinomia, pues si bien siempre sostuvo la validez de un movimiento que fue la *única* gran experiencia de masas de la clase obrera antes del fascismo, no por ello dejará de criticar sus debilidades y sus errores. ¿Acaso no le escribirá, en 1924, a Leonetti diciéndole: «En 1919-1920 cometimos gravísimos errores»? ¿Qué errores? «Por miedo a ser llamados arribistas, no constituimos una fracción y no intentamos organizarla en toda Italia. No quisimos dar a los consejos de fábrica de Turín un centro directivo autónomo

---

[53] *ON*, p. 185; véase la observación de Paolo Spriano: «En Milán era total el aislamiento de los representantes turineses»; *Storia del partito comunista italiano*, t. I, Turín, Einaudi, 1967, p. 55.

[54] El nacimiento y la historia del partido comunista italiano, las relaciones entre Bordiga y Gramsci, han sido objeto de numerosos estudios recientes (véanse las obras ya citadas de De Felice, Spriano y Paggi). Nuestro propósito no es analizar aquí esta cuestión, que exigiría un estudio exhaustivo.

[55] P. Spriano, *Storia del partito comunista italiano*, t. I, p. 49.

que habría podido ejercer una influencia inmensa en todo el país, por miedo a una escisión en los sindicatos, por miedo a ser expulsados prematuramente del partido socialista» [56]. En otras palabras, Gramsci critica el retraso en la lucha fraccional, retraso que pesó finalmente en la forma en que se llevó a cabo la ocupación de fábricas del mes de septiembre.

Pero es necesario darse cuenta de que este error era el signo de un insuficiente grado de madurez del conjunto del movimiento obrero de la época. Como Gramsci escribirá después del fracaso de las ocupaciones de fábricas:

> ... la clase obrera turinesa ha sido derrotada porque en Italia no existen, no han madurado todavía, las condiciones necesarias y suficientes para un movimiento orgánico y disciplinado del conjunto de la clase obrera y campesina [57].

Lo mismo se podría decir, y con mayor razón quizá, del grupo abstencionista de Bordiga, que pese a estar organizado como una fracción nacional desaprobó al único movimiento de masas revolucionario que conoció la Italia de posguerra, es decir, el movimiento de los consejos.

Como ha mostrado De Felice, el grupo abstencionista permaneció prisionero de una concepción pedagógica del partido, heredada de la II Internacional, y que termina por confundir «el partido que *guía* a las masas y las masas que *hacen* la revolución» [58].

De esta forma, la constatación gramsciana de las limitaciones de la experiencia de *L'Ordine Nuovo*, está acompañada por el reconocimiento de su vital importancia política:

> Hemos conseguido *únicamente*, y esto no es poca cosa, suscitar y organizar un fuerte movimiento de masas que le dé a nuestro partido *la única base real* que tuvo en los años pasados [59].

Por lo tanto, sean cuales sean sus limitaciones históricas, la experiencia de *L'Ordine Nuovo*, retomada y enriquecida a partir de los años 1923-1924, es la primera y la única que plantea en toda su amplitud la cuestión del papel dirigente de la clase obrera. La única que sobrepasa las antinomias de la II Internacional y desarrolla una nueva práctica de la política.

---

[56] *La formazione del gruppo dirigente del PCI*, Roma, Riuniti, 1962, página 183.

[57] *SP*, p. 323.

[58] F. de Felice, *Serrati, Bordiga, Gramsci*, p. 156.

[59] *La formazione del gruppo dirigente del PCI*, p. 183, subrayado nuestro.

¿Es casual que Lenin vea, en la plataforma crítica de abril de 1920, la que «corresponde a todos los principios de la III Internacional»? Esa experiencia, finalmente, es la única que delinea los fundamentos históricos y políticos de la *hegemonía* del proletariado, en una dialéctica de espontaneidad y dirección, de lo económico y lo político, que asegura su expansión.

Pero todavía será necesario esperar a los acontecimientos de los años 1923-1924, los efectos de la experiencia trágica del advenimiento del fascismo al poder (un golpe de Estado que, por otra parte, ya había sido previsto por Gramsci), para que esta función dirigente se articule con toda su plenitud. Será en ese momento cuando Gramsci vea la amplitud de la cuestión meridional, la necesidad de un conocimiento *mucho más profundo* del terreno nacional, la urgencia de la construcción de un verdadero partido *de clase* y *de masas*. El concepto de hegemonía pasará del estado práctico al estado teórico, sin que el capital político y cultural de *L'Ordine Nuovo* sea abandonado. Sin esa elaboración previa, el trabajo de la prisión es ininteligible.

II

EL CONCEPTO DE HEGEMONIA ANTES DE LOS *CUADERNOS DE LA CARCEL*

1. HEGEMONIA Y DICTADURA DEL PROLETARIADO EN LENIN Y EN GRAMSCI

Para comprender toda la importancia de la profundización aportada por los primeros *Quaderni del carcere* a la comprensión de la problemática de la hegemonía, es conveniente referirse un poco a la formación y a la *génesis teórica* del concepto de hegemonía, situándolo en el contexto marxista internacional. Pero también es útil confrontarlo, en sus primeros enunciados *explícitos*, con la práctica política de Gramsci en todo este período decisivo de la lucha de clases, en el cual su pensamiento se elabora en contacto directo con la acción. Aún cuando sólo sea para liquidar algunos mitos, interpretaciones erróneas e imprecisiones. Para algunos, la noción de hegemonía aparece por vez primera en *La quistione meridionale* (1926); ello es falso pues la encontramos bastante antes, ya desde 1924, en los textos de *L'Ordine Nuovo*. Para otros, preocupados por defender un cierto «purismo» gramsciano, se trataría de una noción *específicamente* gramsciana, sin prehistoria política. Se reconoce sin embargo, que el concepto es empleado por Lenin[1], y que se encuentra incluso en Stalin[2], pero la mayor

[1] Remito sobre este punto a los trabajos de Luciano Gruppi, que ha sido uno de los primeros en estudiar de manera precisa las relaciones entre el concepto leninista de hegemonía y el de Gramsci. Véase «Il concetto di egemonia», en el número especial de *Critica marxista* consagrado a Gramsci en 1967. También la obra, ya citada, *Il concetto di egemonia in Gramsci.* Estos análisis han sido retomados en el artículo «Le concept d'hégémonie chez Antonio Gramsci», *Dialectiques*, 4-5, 1974.

Gruppi insiste especialmente sobre el concepto leninista de hegemonía tal como está expuesto en *Dos tácticas*, y subraya que Gramsci elabora el concepto de hegemonía en el curso de la batalla contra Bordiga. Sin embargo, para él, la *articulación* del concepto de hegemonía está relacionada con *La quistione meridionale.* Nosotros, por nuestra parte, creemos que el concepto está ya articulado desde 1924, y que la experiencia de *L'Ordine Nuovo* tiene un papel mucho más importante del que se le atribuye. Sobre todo esto, véase más adelante.

[2] Como ha observado Battaglia en un artículo aparecido en *L'Unità* el 25 de mayo de 1957. El autor menciona dos fuentes del concepto de hegemonía: el curso de Stalin en la Universidad de Sverdlov, en 1924, y la mediación de Gioberti. En prisión, Gramsci lee un libro de Anzi-

parte de los comentaristas, con algunas excepciones, en su intento de mostrar la aportación *decisiva* de Gramsci, o más sutilmente, en un intento de oponer Gramsci a Lenin, terminan por subestimar el papel de la hegemonía en Lenin y pasar por alto la III Internacional.

Pero no sólo la noción de hegemonía tiene un papel más importante del que habitualmente se cree en el pensamiento de Lenin, sino que también es de *empleo corriente* en todos los debates e intervenciones de la Internacional Comunista. La encontramos en Varga, Stalin, Zinóviev o Bujarin (en quien juega un papel central), por citar sólo algunos nombres. Es más: su utilización tomará un sentido muy preciso en la batalla teórico-política de los años 1924-1926 contra el trotskismo. Tanto Bujarin como Stalin se referirán a la «hegemonía leninista» para combatir la teoría de la revolución permanente. No obstante sus distintos puntos de vista, que se profundizarán ulteriormente, en 1924 Bujarin y Stalin veían en la revolución permanente *la negación de la hegemonía* del proletariado en un proceso de alianza. Lo prueba, la curiosa afinidad de los *términos* empleados, y de los juicios de ambos, en su crítica a la concepción sostenida por Trotski en 1905.

Bujarin:

[Trotski] deducía que una dictadura de la clase obrera y de los campesinos era imposible, porque... hubiera sido inevitable el conflicto más áspero entre la clase obrera y los campesinos. En otras palabras, *se negaba por anticipado la idea de la hegemonía del proletariado* [3].

Stalin:

Así, pues, Lenin no combatía a los partidarios de la revolución «permanente» por la cuestión de la continuidad, pues el propio Lenin sostenía el punto de vista de la revolución ininterrumpida, sino porque menospreciaban el papel de los campesinos, que son la reserva más importante del proletariado, y *no comprendían la idea de la hegemonía del proletariado* [4].

La afinidad evidente de los términos y del contenido deja entrever que el concepto de hegemonía tiene una historia

lotti sobre Gioberti (publicado en 1922) en el que encontramos el concepto de hegemonía.

[3] N. Bujarin, «Acerca de la teoría de la revolución permanente», en *El gran debate (1924-1926)*, selección y presentación de G. Procacci, Madrid, Siglo XXI, 1975, t. I, p. 126, subrayado nuestro.

[4] J. Stalin, «Los fundamentos del leninismo», en *Obras*, vol. 6, Moscú, Lenguas Extranjeras, 1953, p. 107.

mucho más rica de lo que se cree. Ciertamente, el verdadero origen político de la hegemonía gramsciana se encuentra en estado práctico en la concepción del Estado y en la política de masa de *L'Ordine Nuovo*. Y además, la constitución *explícita* y *teórica* del concepto marca un salto cualitativo en su «apropiación», salto que ocurre en un contexto internacional que va más allá de Gramsci como «individuo». En la URSS el concepto de hegemonía servirá para discriminar las líneas políticas en lucha durante el gran debate sobre «el socialismo en un solo país». Por lo tanto, mostrar cómo Gramsci retoma y desarrolla ese concepto leninista a partir de los años 1923-1924, hasta el congreso de Lyon que será el punto culminante de su lucha contra Bordiga, significa aclarar al mismo tiempo sus relaciones y sus posiciones respecto a la III Internacional.

Durante su estancia en Moscú, en el curso del gran cambio de los años 1923-1924 y en plena batalla contra la dirección de Bordiga, Gramsci retoma explícitamente el concepto teórico-práctico de hegemonía de Lenin. El contexto que preside esta «recepción» es clarificador al igual que un simple análisis de sus componentes.

Llegado a Viena en diciembre de 1923, Gramsci, hasta su partida para Italia (mayo de 1924), se dedica a un trabajo de clarificación teórica y política, que se traducirá, entre otras cosas, en la preparación de una nueva serie quincenal de *L'Ordine Nuovo* (que será la tercera), para hacer frente «a los problemas más urgentes y vitales de la clase obrera». Según muchos estudiosos, el período de Viena es uno de los más fecundos de la vida militante de Gramsci. Y esta clarificación política está motivada, sin duda, por los nuevos aspectos de la lucha política. A partir de septiembre de 1923, Gramsci comienza a luchar por «la formación de un nuevo grupo dirigente» del partido comunista. Es el comienzo de la lucha abierta con Bordiga, contra su concepción del partido, contra sus relaciones con la Internacional. Para Gramsci, la tarea es aplicar en Italia la línea de la Komintern, el lema «gobierno obrero y campesino»; se trata de luchar para hacer del partido comunista, enfrentado a la violencia fascista, un partido *de clase, de masa,* radicado en las fábricas y unido gracias a una educación teórico-práctica.

El primer número de *L'Ordine Nuovo* (1 de marzo de 1924, un mes antes de las elecciones legislativas en las que Gramsci será elegido diputado) llevará una divisa bastante explícita:

L'Ordine Nuovo se propone suscitar, en las masas obreras y campesinas, una vanguardia revolucionaria capaz de crear el Estado de los consejos de obreros y campesinos y de fundar las condiciones para el advenimiento y la estabilidad de la sociedad comunista [5].

En el número de abril, exponiendo el programa de *L'Ordine Nuovo,* subraya que se trata de «reproducir, en la situación existente hoy en Italia, la posición asumida en los años 1919-1920». En una palabra, frente al fascismo que desagrega la voluntad política de la clase obrera y, en especial, la de los campesinos, *L'Ordine Nuovo* debe «reflejar la situación objetiva actual, con las posibilidades que se ofrecen al proletariado para una acción autónoma, de clase independiente».

La hegemonía, que estaba en «estado práctico» en la experiencia de *L'Ordine Nuovo* de los años 1919-1920, va a asumir «estado teórico»: la función dirigente de la clase obrera y de su partido, la exploración de la *cuestión meridional,* del terreno nacional; todas estas son nuevas cuestiones políticas, especialmente en razón de la amplitud que revisten. En relación a 1920, el Gramsci de 1924-1925 ha sufrido «una extraordinaria evolución» [6]. Encontramos en la base de esta evolución una experiencia política acelerada: la toma del poder por el fascismo, la persecución de los comunistas, el fracaso de la revolución en Occidente, con la pérdida de todas las ilusiones que la acompañaban, un contacto directo con la realidad soviética y de la Internacional mientras Lenin todavía vive, finalmente, una vez muerto éste, toda la reflexión sobre la evolución del partido soviético. Asistimos a una «reorganización política e intelectual» de todo el pensamiento gramsciano que llevará al Congreso de Lyon (1926) y será el verdadero origen de los trabajos de la cárcel.

No es azar, por tanto, que Gramsci retome, el 1 de marzo de 1924, la aportación fundamental del Lenin de *Dos tácticas:*

El bolchevismo ha desarrollado por vez primera en la historia internacional de la lucha de clases la idea de la hegemonía del proletariado,

---

[5] *CPC,* p. 20. Sobre esta tercera serie quincenal de *L'Ordine Nuovo* se puede consultar los dos artículos de Leonetti que le están consagrados, en *Notes sur Gramsci,* París, EDI, 1974, capítulos 7 y 8. El primer número de esta nueva serie de *L'Ordine Nuovo* estuvo enteramente consagrado a Lenin (el artículo más importante era «Capo»); en el número 3 se encuentra además una traducción del artículo de Lenin «El materialismo militante».

[6] Véase el artículo de Cesare Luporini «Il marxismo e la cultura italiana del novecento», en *Storia d'Italia,* Turín, Einaudi, 1973, tomo V**, página 1600.

y ha planteado, prácticamente, los principales problemas revolucionarios que Marx y Engels habían propuesto teóricamente. La idea de la hegemonía del proletariado, dado que ha sido concebida histórica y concretamente, lleva en sí la necesidad de un aliado para la clase obrera: el bolchevismo ha encontrado este aliado en la masa de los campesinos pobres [7].

Es decir, que desde 1924 la noción de hegemonía es indisociable del análisis del proceso revolucionario, de las «fuerzas motrices» de la revolución:

... la revolución se presenta practicamente como una *hegemonía del proletariado que guía a su aliado, la clase de los campesinos* (*L'Ordine Nuovo*, 1 de marzo de 1924).

Para aclarar el concepto gramsciano de hegemonía y la referencia a *Dos tácticas*, conviene, indudablemente, precisar el sentido del concepto leninista de hegemonía. Como ha mostrado Luciano Gruppi [8], el concepto de hegemonía se constituye en Lenin en el marco de un contexto político preciso, es decir, en el de la *dirección del proletariado* en el ámbito de la revolución democrático-burguesa de 1905. Pero esta determinación teórico-política está lejos de ser la única. Después de la toma del poder, en octubre de 1917, Lenin se ve obligado a explicitar una relación relativamente nueva entre hegemonía y dictadura del proletariado, relación que será decisiva para la futura utilización gramsciana del concepto. La noción se precisa, se enriquece en la práctica de la lucha de clases, según se trate de la hegemonía del proletariado en lucha por el poder estatal o *en el ejercicio del poder* (después de Octubre).

En *Dos tácticas*, demostrando la incapacidad política de la burguesía, su importancia para conducir a fondo una revolución democrático-burguesa *consecuente*, Lenin critica las posiciones

---

[7] Véase *L'Ordine Nuovo* del 1 de marzo de 1924. En el artículo se subraya la función determinante de la obra de Lenin *Dos tácticas* para la elaboración del concepto gramsciano de hegemonía: «La importancia decisiva de la concepción del bolchevismo, expuesta por primera vez en el libro de Lenin, *Dos tácticas*, después de la escisión del menchevismo, aparece claramente en Italia después de las ocupaciones de fábricas de septiembre de 1920. Los campesinos pobres de toda Italia, pero especialmente de Mezzogiorno y de las islas, tenían necesidad de tierras... Sólo la ayuda de los obreros, únicamente una estrecha alianza entre los obreros y los campesinos podía salvar la situación... Los campesinos no pueden conquistar la tierra sin la ayuda de los obreros; los obreros no pueden derrotar a los capitalistas sin la ayuda de los campesinos.» Véase sobre este punto el artículo de Ernesto Ragionieri «Gramsci e il dibattito teorico nel movimento operaio internazionale», en la obra ya citada *Gramsci e la cultura contemporanea*, t. I, pp. 123 *ss*.

[8] L. Gruppi, *Il concetto di egemonia in Gramsci*, cap. 2.

de los mencheviques y la concepción economicista que subyace en esas posiciones políticas. A la tesis menchevique, según la cual la revolución democrático-burguesa debe ser dirigida por la burguesía liberal, Lenin contrapone una tesis bien distinta: el proletariado no es una fuerza de apoyo, un apéndice de la burguesía, y debe conducir, *dirigir* la revolución burguesa, constituirse en fuerza política unitaria e independiente, aliarse con los campesinos. En una palabra, debe *conquistar la hegemonía:*

Todo liberalismo puede ser sostenido por la socialdemocracia en la medida en que combata efectivamente a la autocracia. Precisamente este apoyo del único demócrata consecuente hasta el final, es decir, el proletariado, a todos los demócratas inconsecuentes (o sea, burgueses) *realiza la idea de la hegemonía.* Sólo una concepción pequeñoburguesa, mercantil, de la hegemonía ve la esencia de ésta en un acuerdo, en el reconocimiento recíproco, en condiciones verbales. *Desde el punto de vista proletario,* la hegemonía pertenece al que combate en la lucha con más energía, a aquel cuyas palabras corresponden a sus actos y que, por esa razón, es el jefe ideológico de la democracia y critica toda irresolución [9].

Esta es la noción de hegemonía a la que Gramsci se refiere en el texto de *L'Ordine Nuovo* de 1924; encontramos en él los mismos componentes de la noción de hegemonía que en Lenin. Veamos; la hegemonía es:

1. *Una dirección de clase,* lo cual implica que la clase obrera se constituya como fuerza política autónoma e independiente; de ahí, la necesidad de un partido de vanguardia.
2. *Una dirección de clase que se ejerce en el marco de una política de alianzas.* O sea, no puede fundarse únicamente sobre intereses coyunturales, sino que debe apoyarse en intereses comunes a largo plazo. Es decir, que es necesario individualizar las «fuerzas motrices» de la revolución, *su base popular de masa.* Tenemos aquí uno de los descubrimientos fundamentales del leninismo: la función revolucionaria de los campesinos y de las luchas de liberación nacional (a escala mundial).
3. Esa hegemonía *se gana en la lucha.* Rompiendo con una forma de proceder nominalista y clasificatoria, Lenin define a las clases en la lucha de clases. Lucha política, pero también ideológica: el proletariado, como «jefe ideológico» de la democracia en el campo de las ideas, no debe separar la teoría (las palabras) y la práctica (los actos).

[9] Lenin, «Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática», en *Obras completas,* vol. 9, Buenos Aires, Cartago, 1959.

Pero estos tres aspectos tomarán un nuevo curso a partir del momento en que la hegemonía ya no está situada en relación a una «revolución democrático-burguesa consecuente» (1905 y febrero de 1917), sino en relación a la dialéctica democracia/revolución proletaria y a la dictadura del proletariado. Algunas veces, para aproximar Gramsci a Lenin, se ha sostenido que la noción de hegemonía sería equivalente a la de dictadura del proletariado. Más sutilmente, este análisis sugiere que el concepto leninista de dictadura del proletariado comportaría la desaparición del de hegemonía. Pero las cosas son de esta forma: los dos conceptos se rearticularán después de la revolución de Octubre.

Durante los debates del X Congreso del partido comunista soviético, Lenin debe precisar nuevamente la dialéctica entre hegemonía y dictadura del proletariado, para delimitar mejor el papel específico de los sindicatos. Y, como es sabido, rechazará simultaneamente dos tesis: la de la *oposición obrera*, que quería hacer de los sindicatos democratizados un organismo de dirección económica, y la de Trotski, que luchaba por una «militarización de los sindicatos», según un esquema surgido del comunismo de guerra. De acuerdo con los principales dirigentes sindicales, Lenin defiende el papel de los sindicatos como «organismos de masa», que tienen una competencia específica: la defensa de los trabajadores, incluso contra las deformaciones burocráticas del aparato estatal.

En este marco, en el que se esboza una cierta «división socialista de poderes» [10], Lenin distingue *la hegemonía del proletariado de la forma estatal de su dictadura:*

a) La hegemonía se refiere a la clase obrera en su conjunto en tanto *clase en el poder*. La hegemonía tiene por función asegurar la dirección ideológica y política del proletariado sobre el conjunto de la sociedad:

En general no se puede realizar esta *transición* [del capitalismo al socialismo] sin la hegemonía de la única clase educada por el capitalismo para la gran producción, de la única clase que ha roto con los intereses del pequeño propietario.

De ahí la función necesaria de los sindicatos, que «al comprender en sus filas a la *totalidad* de los obreros industriales... constituyen una organización *de la clase dirigente, dominante,*

---

[10] Sobre esta noción véase el artículo de Giuliano Procacci «Il partito nel sistema sovietico», *Critica marxista*, 1, 1974, p. 99.

gobernante, de la clase que ejerce la dictadura, de la que aplica la coerción estatal»[11].

b) Pero, por razones históricas y políticas, la clase en el poder no puede, en tanto clase unificada y reagrupada en los sindicatos, es decir, en su totalidad, *ejercer* el poder, en el sentido estatal del término:

Pero no se puede llevar a cabo la dictadura del proletariado a través de la organización que engloba la totalidad del mismo, pues el proletariado está aún tan fraccionado, tan degradado, tan corrompido en algunos lugares (precisamente por el imperialismo en ciertos países), no sólo en Rusia, uno de los países capitalistas más atrasados, sino también en todos los demás países capitalistas, que la organización integral del proletariado no puede ejercer directamente la dictadura de éste. Sólo puede ejercerla la vanguardia, que concentra en sus filas la energía revolucionaria de la clase[12].

Entre la hegemonía del proletariado y el ejercicio efectivo, en el sentido estatal, de la dictadura, entre la clase en su conjunto y su vanguardia, la relación *debe* ser dialéctica y no burocrática y administrativa. Dialéctica: es decir, conforme a una línea de masas que ligue orgánicamente y concretamente a la vanguardia con la clase, con las masas.

En Rusia las masas trabajadoras son campesinas, en otros países no existen tales masas, pero incluso en los países más adelantados hay una masa no proletaria o no puramente proletaria[13].

Es así como, a la luz de la experiencia práctica del ejercicio del poder y de sus extraordinarias dificultades, Lenin profundiza el concepto de hegemonía, la cual, si bien siempre está referida a la clase (el proletariado) y a la dirección de un proceso de alianzas como en 1905, no se identifica todavía con el poder estatal puro y simple. Lenin hace intervenir a las organizaciones de masas (los sindicatos) y, sobre todo, a un tipo de dirección ideológica y política de clase, generada en la concepción del partido como vanguardia de la clase en el seno de las masas.

De ahí ciertas oscilaciones: ¿hegemonía de clase, o hegemonía (dirección) del partido en su relación con la clase? En marzo de 1919, en la resolución del VIII Congreso, podemos leer:

---

[11] Lenin, «Los sindicatos, el momento actual y los errores de Trotski», en *Obras completas*, vol. 32, Buenos Aires, Cartago, 1960, p. 11, subrayado nuestro.
[12] *Ibid.*, p. 12.
[13] *Ibid.*, pp. 12-13.

La tarea del partido es la de adquirir una influencia decisiva y la dirección plena de todas las organizaciones de los trabajadores, sindicatos, cooperativas, comunas agrícolas. En particular, el partido buscará realizar *su plena hegemonía* en las organizaciones del Estado: los soviets [14].

Estos usos diversos del término, no son, en el caso de Lenin, forzosamente contradictorios. La hegemonía del proletariado, su capacidad de mantener y desarrollar alianzas, es en realidad la base de la dictadura del proletariado. Resta decir que esa hegemonía es impensable sin la función de dirección de la vanguardia que, en las condiciones de la URSS, prácticamente se confundió con la del partido bolchevique. Lo que hay que subrayar de manera prioritaria es que esta hegemonía del proletariado no se limita exclusivamente a *su dominación* sobre la burguesía, en cuanto intervienen en ella el conjunto de las relaciones políticas e ideológicas que la clase obrera mantiene con las clases y capas no proletarias, y por lo tanto, el proletariado en el poder es *«una clase dominante y dirigente»*, según la expresión de Lenin, retomada literalmente por Gramsci: las relaciones políticas e ideológicas no pueden identificarse exclusivamente con las relaciones «estatales».

Nada más próximo a las ideas de Lenin que el artículo escrito por Gramsci en ocasión de la muerte de aquél, publicado en el primer número de *L'Ordine Nuovo:* «Capo» [«Jefe»] [15]; artículo del que hablará Gramsci a Togliatti, en una carta del mes de enero de 1924, en estos términos:

El número 1 estará en gran parte consagrado al compañero Lenin. Y escribiré el artículo de fondo intentando mostrar las características principales de su personalidad de dirigente revolucionario.

Es verdaderamente un artículo de fondo. Sin emplear el concepto de hegemonía, Gramsci distingue dos formas opuestas de dictadura: la *dictadura expansiva del proletariado y la dictadura represiva de la burguesía* (es decir, el fascismo). ¿En qué consiste la dictadura expansiva (hegemónica) del proletariado, verdadero origen de la relación hegemonía/Estado propia de los *Quaderni?*

Desde un punto de vista general, «en la cuestión de la dictadura proletaria el problema esencial no es el de la personificación física de la función de mando. El problema esencial

[14] Véase el artículo de Procacci citado, «Il partito nel sistema sovietico», p. 75.
[15] *CPC*, pp. 12 *ss.* Notemos que la noción de «dictadura expansiva» se opone a la de *represiva* del fascismo y de Mussolini.

consiste en la naturaleza de las relaciones que el dirigente o los dirigentes tienen con el partido de la clase obrera, de las relaciones existentes entre ese partido y la clase obrera. ¿Son esas relaciones puramente *jerárquicas,* de tipo *militar,* o son de carácter histórico y *orgánico?* ¿El jefe [*capo*], el partido, son elementos de la clase obrera, son una parte de la clase obrera, representan sus intereses y aspiraciones más profundas y vitales, o son una excrecencia, un simple organismo impuesto violentamente?» [16].

Y he aquí las respuestas, partiendo de Lenin:

> La dictadura del proletariado es *expansiva,* no represiva. Se verifica un continuo movimiento de *abajo arriba,* un continuo recambio a través de todas las capilaridades sociales, una continua circulación de hombres [17].

Es útil recordar que Gramsci enuncia un cierto número de condiciones necesarias para esa expansividad, y excluye toda relación burocrático-militar con las masas, como fue efectivamente la práctica estalinista. Especifiquemos estas condiciones:

a) La relación clase/partido debe ser *orgánica* y no burocrática, de tal forma que «el proletariado ejerza no sólo un dominio físico, *sino también un dominio espiritual»* [18]: en este punto, es imposible separar «el proletariado como clase dominante» del partido comunista como «partido de gobierno».

b) Es necesario un desarrollo del marxismo que exprese su *vitalidad;* es necesario que sea «un instrumento de extrema precisión para explorar el futuro, para prevenir los hechos de masa, para dirigirlos y por lo tanto, patrocinarlos» [19].

c) Es necesario que exista un movimiento *de abajo arriba,* que remita de hecho a la *base de masa* de la dictadura del proletariado, a su arraigo entre las masas, a su capacidad de dirigir las alianzas.

Notemos, de paso, la extraordinaria precisión del pensamiento político de Gramsci en estos años: la dialéctica entre el momento hegemónico (dirección, consenso, relaciones orgánicas) y el momento más restrictivo del dominio, de la dominación (coerción estatal) funciona *teóricamente.* Dos años más tarde de este artículo, en *La quistione meridionale,* Gramsci

---

[16] *Ibid.,* p. 13, subrayado nuestro.
[17] *Ibid.,* subrayado nuestro.
[18] *Ibid.,* p. 14, subrayado nuestro.
[19] *Ibid.*

retomará los mismos análisis y ligará explícitamente la práctica política de *L'Ordine Nuovo* con la teorización de 1924, enriquecida por los elementos desarrollados en 1926:

Los comunistas turineses se habían planteado concretamente la cuestión de la «hegemonía del proletariado», es decir, el problema de la base social de la dictadura proletaria y del Estado obrero. El proletariado puede convertirse en clase dominante y dirigente en la medida que consiga crear un sistema de alianzas de clases que le permita movilizar contra el capitalismo y el Estado burgués a la mayoría de la población trabajadora; en Italia eso significa que debe obtener el consenso de las masas campesinas [20].

La misma formulación la tenemos en una carta a Togliatti del año 1926:

No sólo en nuestros países, en lo que se refiere a la dirección ideológica y política de la Internacional, sino también en Rusia en lo que se refiere a la *hegemonía del proletariado*, es decir, al *contenido social del Estado*, la unidad del partido es una condición esencial [21].

Concluyamos ahora con algunas rápidas observaciones sobre el concepto de hegemonía en Lenin y en Gramsci. Este concepto está estrechamente ligado, tanto en Lenin como en Gramsci, al de dictadura del proletariado, si bien no se identifica con éste. La hegemonía *califica* a la dictadura del proletariado, se refiere a su carácter *expansivo*. A este fin, requiere tres condiciones principales:

1. *La base social de masa* del Estado obrero, es decir, el sistema de alianzas que dirige el proletariado, su capacidad para resolver las contradicciones eventuales de esta alianza en forma no corporativista (= hegemónica), preservando los intereses a largo plazo del bloque de *fuerzas sociales* que sostienen a la dictadura del proletariado.
2. La naturaleza de la política conducida por la clase en el poder como «clase dominante y dirigente». Esta clase debe dominar a los adversarios y dirigir a los aliados, y ser el apoyo en relación al conjunto de la sociedad. Notemos el papel vital del marxismo *como filosofía*, su penetración dialéctica en las superestructuras.
3. Esta capacidad de dirección encuentra su origen en la práctica del partido de vanguardia, en sus relaciones con la

[20] *Ibid.*, p. 139. Observemos que la expresión «negemonía del proletariado» está entre comillas; ello hace pensar que ha sido tomada de Lenin y del marxismo de la época.
[21] *Ibid.*, p. 135, subrayado nuestro.

clase obrera y con las masas, en su funcionamiento interno. En este artículo dedicado a Lenin como dirigente se perfila la distinción de la cárcel entre dos formas de centralismo: el centralismo democrático y el centralismo burocrático[22].

Este leninismo de Gramsci no es un hecho individual, sino que es el resultado de una práctica colectiva, que es la práctica del partido comunista como «intelectual colectivo». En efecto, es necesario resaltar que esta relación dialéctica entre hegemonía y dictadura del proletariado se encuentra también en otro dirigente comunista, Mauro Scoccimarro, en un artículo de *L'Unità* del 1 de septiembre de 1925, dirigido contra Bordiga: «Marxismo e leninismo nella concezione dell'estrema sinistra». Partiendo del leninismo como «desarrollo histórico del marxismo en la época del imperialismo», Scoccimarro extrae de éste las contribuciones originales: la función del partido, la cuestión agraria (alianza obrero/campesina), la cuestión nacional y colonial, el análisis de las diferenciaciones internas dentro de la clase obrera, y, finalmente, la dictadura del proletariado. De todas estas contribuciones, las relaciones dictadura del proletariado/hegemonía le parecían decisivas:

El Estado obrero, su función y su organización, la *doctrina de la hegemonía del proletariado:* condiciones y formas de la realización de la dictadura del proletariado[23].

A continuación sigue una definición del concepto de hegemonía, idéntica a la de Gramsci, idéntica a la que éste desarrollará en los *Quaderni:*

La doctrina leninista de la hegemonía del proletariado no se limita a las indicaciones acerca de *la relación de dominación* del proletariado sobre la burguesía, sino que determina también el complejo sistema de

[22] Esta distinción la encontramos muy a menudo en los *Quaderni.* Acerca de la noción de centralismo *democrático,* también llamado *orgánico,* y sus relaciones con el concepto de *hegemonía,* véase *PP,* pp. 95, 100, y sobre todo *M,* p. 209. Gramsci identifica explícitamente el concepto de hegemonía con el de *democracia* como relación orgánica entre dirigentes y dirigidos: «En el sistema hegemónico existe democracia entre el grupo dirigente y los dirigidos en la medida en que el desarrollo de la economía, y por lo tanto de la legislación que expresa tal desarrollo, favorecen el paso (molecular) de los grupos dirigidos al grupo dirigente.» Se trata, por lo tanto, del concepto «más realista y concreto» de democracia.

[23] *L'Unità,* 1 de septiembre de 1925. Este artículo se inserta en una serie de contribuciones preparatorias del congreso del PCI, en polémica directa con Bordiga. En un artículo del 10 de septiembre encontramos igualmente esta formulación: la dictadura del proletariado «*es un hecho político de dirección de masas*» (en vez de ser un hecho coercitivo).

relaciones políticas que se establecen entre el proletariado y las otras clases no capitalistas. En la concepción de la dictadura del proletariado aparece, por tanto, un nuevo elemento: una relación no sólo de dominación, sino también de alianza y de dirección, de subordinación, pero no de opresión política[24].

Si se compara este artículo de Scoccimarro con los análisis gramscianos de 1924, de 1926 y con los primeros enunciados del cuaderno 1, es inevitable sorprenderse por sus semejanzas. Y esta es una prueba más de que la separación del Gramsci de la prisión y el Gramsci dirigente político de los años que precedieron a su arresto, es insostenible. También ésta es una buena prueba que la distinción entre *dominación* y *dirección de clase* —distinción metodológica y no orgánica— proviene directamente de Lenin, incluso en su terminología.

Recordemos los famosos enunciados de Gramsci en el cuaderno 1 (fragmento 44) que han sido objeto de tantos comentarios. Gramsci insiste sobre un dato: hegemonía de clase y poder estatal, si bien están ligados, no pueden ser confundidos, porque la hegemonía garantiza un tipo determinado de poder, su «expresión», su carácter democrático:

La hegemonía política puede y debe existir antes de llegar al gobierno, y no es necesario contar solamente con el poder y con la fuerza material que éste otorga *para ejercer la dirección* o hegemonía política.

El problema es claro: lo que ocurrirá *después* de la toma del poder nos remite a lo que ha ocurrido antes, sin que se pueda establecer una muralla china entre la dirección y la dominación. Así, una vez tomado el poder, para garantizar una dictadura del proletariado *expansiva* respecto a la base de masa del Estado (su «base histórica», véase nuestra parte primera), la clase dominante debe continuar siendo dirigente:

Se convierte en dominante, pero debe continuar siendo «dirigente».

Contrariamente, a lo sostenido por Nicos Poulantzas[25] debemos concluir, por tanto, que lejos de reducirse únicamente «a las prácticas de las clases dominantes», el concepto de hegemonía se constituye ante todo para designar la estrategia alternativa del proletariado, el papel dirigente de la clase obrera en la dictadura del proletariado.

---

[24] *L'Unità*, 1 de septiembre de 1925.
[25] N. Poulantzas, *Poder político y clases sociales*, pp. 169 *ss.*

Finalmente nos queda un problema: ¿por qué, en 1929, Gramsci parte de un análisis de la hegemonía de la burguesía, de una calificación conceptual nueva, es decir, la de aparato de hegemonía? ¿En qué sentido este cambio muestra una búsqueda nueva?

Disipar los malentendidos, los mitos, posibilita *plantear otro problema, entrar en otro terreno,* es decir, reproblematizar el conjunto de soluciones anteriores. Pues, la *reestructuración* del concepto de hegemonía entrañará un verdadero relanzamiento de la crítica del economicismo como desviación del marxismo. Como si fuera necesario, en aquellos años difíciles para el movimiento obrero, reeditar para Italia y los países capitalistas avanzados la lucha pasada de Lenin:

Es necesario combatir el economicismo no sólo en la teoría de la historiografía, sino también y especialmente en la teoría y la práctica política. En este campo la lucha *puede* y *debe* ser conducida *desarrollando* el concepto de hegemonía [26].

Propuesta *de lucha* (es necesario, se puede, se debe) y propuesta de trabajo *(desarrollar)*: el concepto de hegemonía se convierte en un operador teórico y crítico central. Pero conducir una lucha significa tener adversarios. Y definir un trabajo en condiciones nuevas que no son ya las de 1905 ni las de 1917.

Digamos, para anticipar futuros análisis, que el enriquecimiento del concepto de hegemonía con el de aparato de hegemonía y la incorporación al Estado de los mecanismos de dirección de clase, corresponden evidentemente a un diagnóstico político elaborado por Gramsci en relación al «giro a la izquierda» de la III Internacional en los años 1928-1929. Un giro que es, para Gramsci, un error economicista.

La respuesta de Gramsci pasará por una reelaboración del materialismo histórico, de la filosofía del marxismo; paradójicamente, Althusser señala la importancia de esta reelaboración, no obstante todas las críticas más o menos justificadas dirigidas a Gramsci (o mejor dicho, al gramscismo):

Los desarrollos y las notas de sus *Cuadernos de la prisión* tocan todos los problemas fundamentales de la historia italiana y *europea:* económica, social, política, cultural. Uno encuentra allí *visiones absolutamente originales* y *a veces geniales* sobre este problema, hoy día fundamental, de las superestructuras. Se encuentran allí también, como ocurre cuando

[26] La primera versión de este texto se encuentra en el Cuaderno 4, fragmento 38, y data del otoño de 1930.

se trata de *verdaderos descubrimientos, conceptos nuevos,* por ejemplo el concepto de *hegemonía,* notable ejemplo de un esbozo de solución teórica a los problemas de la interpenetración de lo económico y lo político [27].

Y este es el verdadero problema en juego: no se trata de un culturalismo idealista que desplazaría al marxismo y al leninismo del campo de la dialéctica histórica hacia el de la «cultura», sino más bien de una reproblematización de las relaciones económicas y políticas excluyendo de su campo de análisis todo economicismo, tanto liberal como «marxista», para introducir de esta forma un nuevo modo de afrontar el problema de los intelectuales y del Estado. Sólo de esta forma la cultura forma parte de una *teoría materialista.*

Será necesario, para esto, esa larga marcha a través del fascismo, y la convicción profunda, adquirida en 1931, de que la vía hacia el socialismo en Europa será diferente a la de Octubre de 1917. Convicción que tomará la forma de una «vuelta» a la *estrategia del frente único* de los años 1922-1923, cuando Gramsci estaba en Moscú y Lenin aún vivía.

---

[27] L. Althusser, *La revolución teórica de Marx,* México, Siglo XXI, 1967, p. 94, n.

2. HEGEMONIA Y ESTRATEGIA DE FRENTE UNICO

> Me parece que Ilich [Lenin] había comprendido que era necesario pasar de la guerra de movimiento, victoriosamente aplicada en Oriente el año 17, a la guerra de posición, que era la única posible en Occidente... Esto me parece ser el significado de la fórmula del «frente único».
>
> GRAMSCI

Contrariamente a la opinión de numerosos intérpretes, que han insistido sobre la discontinuidad existente entre el Gramsci dirigente político de los años 1923-1926 (por no hablar del Gramsci de *L'Ordine Nuovo*), que lucha contra la dirección de Bordiga, y el Gramsci de los *Quaderni del carcere*, nos parece que el trabajo de la prisión tiene su génesis profunda en «el gran cambio» del año 1923, en la reflexión política autocrítica desarrollada en esa ocasión.

Desde este punto de vista, la estancia de Gramsci en Rusia (mayo de 1922 a diciembre de 1923), y después en Viena (4 de diciembre de 1923 a mayo de 1924), no habría sido un «paréntesis» en su vida. Todo lo contrario, esta experiencia práctica de la III Internacional bajo Lenin le permitirá a Gramsci asistir a innumerables reuniones, tener contacto personal con los principales dirigentes, descubrir la realidad soviética. Tendrá una importancia decisiva en el desarrollo de su pensamiento político y teórico.

El Moscú de la NEP (Nueva Política Económica), donde se acaban de desarrollar los debates del IX Congreso del partido comunista soviético sobre las relaciones entre economía y política, y sobre las funciones de los sindicatos en el sistema de la dictadura del proletariado, donde acababa de finalizar el IV Congreso de la Internacional (dirigido todavía por Lenin, ya enfermo) y en el cual Gramsci ha tomado parte, le confirma a Gramsci la necesidad de llevar adelante una batalla en Italia contra la dirección de Bordiga y por la realización de la estrategia del frente único. Y será en relación a esta fórmula del «frente único» como Gramsci, retomando algunas «intuiciones»

de Lenin, desarrollará su búsqueda teórica concerniente a los problemas de la revolución en Occidente:

Me parece que Ilich [Lenin] había comprendido que era necesario pasar de la guerra de movimiento, victoriosamente aplicada en Oriente el año 17, a la guerra de posición, que era la única posible en Occidente... Esto me parece ser el significado de la fórmula del «frente único» [1].

Por supuesto que el lema del frente único aparece aquí reformulado a partir de una distinción estratégica desarrollada en el curso del año 1931: la guerra de movimiento (tipo 1917) y la guerra de posición (propia a Occidente). Distinción tan esencial que Gramsci no duda en hacer de ella la cuestión de teoría política más importante de la posguerra:

Paso de la guerra de movimiento (y del ataque frontal) a la guerra de posición también en el campo político. Esta me parece ser la cuestión de teoría política más importante del período de la posguerra [2].

Y como es bien sabido, esta distinción servirá a Gramsci para individualizar al fascismo como «representante» de la guerra de posición:

En la época actual, la guerra de movimiento se desarrolló victoriosamente de marzo de 1917 a marzo de 1921 y ha sido seguida por una guerra de posición cuyo representante, tanto práctico (para Italia) como ideológico (para Europa), es el fascismo [3].

Marzo de 1921: ¿es esta fecha casual? ¿O se trata más bien de una fecha-bisagra, que divide dos períodos históricos, el de la actualidad de la revolución (el período de *L'Ordine Nuovo)* y otro período, más complejo, en el cual las posibilidades de una revolución en Occidente desaparecerán progresivamente del horizonte político? En todo caso, en la URSS, ese año de 1921 marca el fin del comunismo de guerra y la apertura de una nueva fase, la de la NEP. Para Gramsci, el paso de la guerra de movimiento a la guerra de posición no se limita, indudablemente, a una simple distinción geográfica entre Oriente (URSS) y Occidente, sino que se refiere probablemente a la estrategia del socialismo en la URSS, si es cierto que la guerra de posición «es un concepto universal de ciencia política» [4], un criterio de periodización de la lucha de clases.

---

[1] *M*, pp. 95-96, subrayado nuestro.
[2] *PP*, p. 103.
[3] *MS*, p. 230.
[4] Según la expresión de Ragionieri; véase *Gramsci e la cultura contemporanea*, t. I, p. 133.

Como hemos visto antes, para la clase obrera occidental la «guerra de movimiento» coincidió con la posibilidad misma de la revolución abierta por la gran crisis del imperialismo: la relación con la dictadura del proletariado, que se instaura en la URSS y se defiende en la guerra civil «contra la reacción mundial»[5], es una relación inmediata, «caliente». Pero en la guerra de posición, el centro de gravedad de los problemas políticos tiende a desplazarse. Como escribirá Gramsci a Togliatti en 1926:

... hoy, nueve años después de octubre del 17, no es ya *el hecho de la toma del poder* por los bolcheviques lo que puede revolucionar a las masas en Occidente, porque eso ya ha ocurrido y ha producido sus efectos; hoy lo que tiene un impacto ideológico y político es la convicción (si ésta existe) de que el proletariado, una vez en el poder, *puede construir el socialismo*[6].

La guerra de posición plantea entonces, en términos relativamente nuevos, la cuestión de la autoridad del partido (comunista) entre las masas occidentales. Pero además, si el concepto de guerra de posición designará, poco a poco, una nueva estrategia de la revolución en Occidente, exigiendo «una concentración inaudita de hegemonía», ello no implica que sea posible separarla de lo que ocurre en «Oriente», como lo había escrito Gramsci ya en 1926:

La autoridad del partido está ligada a esa persuasión [de que el proletariado en el poder puede construir el socialismo], que no puede ser inculcada en las grandes masas con métodos de pedagogía escolástica, sino únicamente con la pedagogía revolucionaria, es decir, únicamente por el *hecho político* de que el partido ruso también está persuadido de ello y lucha unitariamente»[7].

Esta importancia vital del concepto de guerra de posición como instrumento de análisis teórico-político, y sus nexos inmediatos con la estrategia del socialismo en Europa y en la URSS, exigen que volvamos sobre esa famosa estrategia del frente único que marca sus orígenes. Además, porque no se trata de una experiencia intelectual, sino de una experiencia práctica, personal, que reforzará en Gramsci ese optimismo de la voluntad que acompaña a la inteligencia crítica. ¿No es eso lo que dejan traslucir las dos cartas de Gramsci a Zino Zini en 1924?

---

[5] Véanse los numerosos artículos que Gramsci dedica a la defensa de la revolución en la URSS durante este período.

[6] *CPC*, p. 136.

[7] *Ibid.*

Haciendo un rápido análisis sobre la experiencia de la ocupación de las fábricas, Gramsci confiesa, a cuatro años de distancia, todo el pesimismo que tenía en aquella época; en verdad, «la llegada del fascismo al poder y las destrucciones que precedieron y siguieron a ese hecho me han sorprendido sólo relativamente»[8]. Obviamente la situación italiana, en 1924, no es color de rosa: «Creo, al contrario, que le quedan todavía muchos dolores y muchas luchas a nuestro proletariado, luchas más sangrientas que las del pasado.»

Y sin embargo, Gramsci enumera tres razones para ser optimista:

El fascismo... ha transformado a nuestro pueblo...; le ha dado un temple más robusto, una moralidad más sana.

Pero, sobre todo:

El espectáculo cotidiano que he tenido en Rusia, de un pueblo que crea una nueva vida, nuevas costumbres, nuevas relaciones, nuevos modos de pensar y de plantearse los problemas, me hace ser hoy más optimista respecto a nuestro país y a su futuro. Existe algo nuevo en el mundo que trabaja subterráneamente, molecularmente, diría, de modo irresistible. ¿Por qué nuestro país debería escapar a este proceso de renovación general?[9].

No hay ninguna disparidad entre esta vívida descripción de un pueblo que lleva a cabo concretamente «una reforma intelectual y moral de masa», una transformación de esa *civiltà* de la que hablábamos antes, y los enunciados teóricos de la prisión acerca de la «filosofía del marxismo» como creación de «nuevos modos de pensar», de plantearse los problemas. Simplemente Gramsci ha verificado *en* la práctica aquello que escribía en medio del entusiasmo idealista de su juventud: la revolución es también un *hecho cultural.* O, para retomar una formulación más madura, la de los *Quaderni del carcere:* «Es un hecho filosófico, metafísico: la hegemonía realizada significa la crítica real de una filosofía, su dialéctica real»[10].

Razón de más para interesarse por este período, totalmente ignorado por todos los comentaristas franceses[11], pues aclara

---

[8] «Due Lettere inedite di Gramsci», *Rinascita,* 25 de abril de 1964.

[9] *Ibid.*

[10] *MS,* p. 87, y también pp. 30 y 46: «La realización de un aparato de hegemonía es... un hecho filosófico.»

[11] La mayor parte de las interpretaciones concernientes a la problemática de la hegemonía parten exclusivamente de *La quistione meridionale,* sin tomar en cuenta los nexos con el período de *L'Ordine Nuovo* ni, menos aún, con el período 1923-1926.

un eslabón del «leninismo» de Gramsci, el que pasa por la mediación y el enriquecimiento de su participación en la vida de la Internacional[12].

Gramsci llega a Moscú en mayo de 1922, ya bastante enfermo. Hospitalizado en el sanatorio de Serebriani Bor (donde conocerá a su futura mujer), saldrá de allí inmediatamente antes del IV Congreso, en el que participará como «sobre brasas ardientes»[13]. El IV Congreso, que se abre exactamente después de la «marcha sobre Roma» de Mussolini, consagra el giro comenzado en el III Congreso bajo la dirección de Lenin. En realidad, este cambio, que dará lugar precisamente a la táctica del frente único proletario, formulada en las tesis de diciembre de 1921 y aprobada por el ejecutivo de la Internacional en febrero de 1922, no fue acogida con unanimidad por los diversos partidos comunistas. El partido comunista italiano, por ejemplo, nacido de la escisión minoritaria del Congreso de Livorno y dirigido por Bordiga, se opuso encarnizadamente, creando así una «cuestión italiana».

Durante el III Congreso, Lenin, personalmente, concentrará el fuego de la crítica sobre el «ala izquierda» (Béla Kun, August Thalheimer, Umberto Terracini) y los defensores de la «ofensiva revolucionaria». Constatando que la relación de fuerzas internacionales se encuentra en una situación de «equilibrio inestable» y tomando en cuenta el cambio ocurrido en la lucha de clases, Lenin saca las siguientes conclusiones:

> En cuanto a nuestra política práctica, el hecho de que se haya producido cierto equilibrio es significativo, mas sólo en el sentido de que debemos reconocer que, si bien el movimiento revolucionario progresó, en cambio el desarrollo de la revolución internacional *no siguió*... la trayectoria que esperábamos[14].

Si el proceso no ha sido lineal, ¿no será porque en otros países, los más evolucionados desde el punto de vista capitalista, la revolución no ha estallado todavía?[15].

---

[12] Aspecto que subraya Paolo Spriano en su *Storia del partito comunista italiano*, t. I, cap. 20.

[13] *La formazione del gruppo dirigente del PCI*, pp. 228-229: «Caminaba sobre brasas ardientes.» E indudablemente tenía sus razones. Gramsci cuenta que cuando «el Pingüino» (Rákosi) le pidio que aceptara ser secretario del partido comunista, él le respondió que haría todo lo posible para resolver la cuestión italiana, pero proponiendo *un trabajo de orientación general, un debate de fondo.*

[14] Lenin, *Obras completas*, vol. 32, Buenos Aires, Cartago, 1960, p. 473, subrayado nuestro.

[15] *Ibid.*, p. 474.

De este examen de la coyuntura mundial, que registra un cierto reflujo revolucionario, pero que está todavía abierta (al menos hasta 1923, cuando ocurre el fracaso de la revolución alemana) y plena de posibilidades revolucionarias, Lenin extrae las tareas revolucionarias de la hora. Para los partidos comunistas se plantea el problema de «conquistar a la mayoría de la clase obrera», de «preparar a fondo la revolución y estudiar en profundidad su desarrollo concreto en los países capitalistas más avanzados» [16].

A Terracini, portavoz italiano de la posición «de izquierda», de la teoría de la ofensiva, Lenin le dirá *«Plus de souplesse,* camarada Terracini, *plus de souplesse».* Y agrega, bastante duramente:

> Quien no comprenda que en Europa, donde casi todos los proletarios están organizados, debemos conquistar a la mayoría de la clase obrera... está perdido para el movimiento comunista y jamás aprenderá nada [17].

A decir verdad, la lucha de Lenin contra la «fracción de izquierda» de la III Internacional (que coincide con su crítica al izquierdismo) afecta a toda la concepción de la revolución socialista. Pues aquellos que defendían la teoría de la lucha ofensiva concebían, en el fondo, la revolución como el acto de un partido minoritario, fuertemente disciplinado, bien organizado, sin preocuparse por la premisa más esencial de esta revolución: la conquista de las masas, de la mayoría de la clase obrera, todavía muy influida por la socialdemocracia. El fundamento de esta concepción era una interpretación errónea de la revolución de Octubre, que Lenin no dejará de criticar:

> Terracini dice que en Rusia hemos vencido a pesar de que el partido era muy pequeño... El camarada Terracini entendió muy poco de la revolución rusa. En Rusia éramos un partido pequeño, pero, además, estaba con nosotros la mayoría de los soviets de diputados obreros y campesinos de todo el país. [Una voz: «Es cierto.»] ¿Tienen ustedes eso? De nuestro lado estaba casi la mitad del ejército, que contaba entonces, por lo menos, con diez millones de hombres [18].

Una simple lección dada por los hechos... Y es justamente la línea leninista de la conquista necesaria de la mayoría de la clase obrera, es decir, *una línea de masa,* la que Gramsci se esforzará por realizar a su retorno a Italia en 1924. Coherentemente con la crítica al «izquierdismo», que Gramsci retoma

---

[16] *Ibid.*, pp. 475, 474.
[17] *Ibid.*, p. 464.
[18] *Ibid.*, pp. 464-465.

en la crítica al «sectarismo» bordiguiano[19], Lenin precisa que «para la victoria es preciso contar con las simpatías de las masas. Es cierto que no siempre es imprescindible la mayoría absoluta; pero para triunfar, para mantener el poder, no sólo es necesaria la mayoría de la clase obrera —empleo aquí la expresión "clase obrera" en el sentido de Europa occidental, es decir, en el de proletariado industrial— sino también la mayoría de la población rural explotada y trabajadora»[20].

Si en el III Congreso las tesis de Lenin fueron aprobadas por la mayoría, es evidente, como observa Milos Hajek[21], que se trataba de una «unanimidad en la votación y no una unanimidad de convicciones». Tanto, que las delegaciones italiana, española y francesa se opusieron con energía a esa posición. Pese a todo, en diciembre de 1921, los «25 puntos» sobre el frente único fueron finalmente aprobados. En su llamamiento de enero de 1922, la Internacional, frente a la reacción mundial, subraya la necesidad de una plataforma común para los comunistas, los socialdemócratas, los cristianos, etc., con vistas a la realización de un programa mínimo de reformas económicas y políticas. Más aún, el «punto 9» prevé ya la posibilidad de un «gobierno obrero unitario» de los socialdemócratas sostenido por los comunistas, siempre que se aseguren ciertas condiciones que garanticen la autonomía del partido comunista.

Cuando en el mes de diciembre de 1922 se abre el IV Congreso de la Internacional, la oposición al frente único proletario, si exceptuamos a la delegación italiana, estaba en gran parte superada. El diagnóstico del III Congreso se refuerza, a la vez que se modifica, con las propuestas de creación de un «gobierno» de frente único, lo que no dejará de traer consecuencias a causa de su carácter equívoco.

La tesis de la Internacional acerca de la táctica expresa que «gobierno obrero» (eventualmente «gobierno obrero y campesino») es el lema propagandístico general». Se toman en cuenta varios tipos de «gobiernos»: además de los «gobiernos obreros» liberales y socialdemócratas, en los cuales «los comunistas no pueden participar», existen los gobiernos de obreros y campesinos pobres, los gobiernos obreros con participación de los comunistas, y el «gobierno obrero proletario verdadero, que

---

19 Véanse los primeros editoriales de *L'Ordine Nuovo*.

20 Lenin, *Obras completas*, vol. 32, p. 470.

21 M. Hajek, *Storia dell'Internazionale comunista (1921-1935)*, Roma, Riuniti, 1969, pp. 18 *ss*.

sólo puede ser representado en su forma pura por el partido comunista». El lema de «gobierno obrero» indica que «los comunistas están prontos a marchar incluso con aquellos obreros que no han reconocido todavía la necesidad de la dictadura del proletariado, es decir con los socialdemócratas, los miembros de los partidos cristianos, los no encuadrados en ningún partido, los sindicalistas, etc.».

De esta forma, estos gobiernos obreros no son todavía la dictadura del proletariado, ni siquiera «una forma de transición necesaria hacia la dictadura [del proletariado]», pero constituyen «un punto de partida para la conquista de esa dictadura»[22]. Por tanto, la política de la Internacional prevé contactos organizativos con los socialistas.

Además, algunas dificultades concernientes a los partidos comunistas occidentales no estaban todavía resueltas. Lenin, en su informe sobre la NEP, no dudará en realizar algunas observaciones críticas, de las cuales Gramsci extrae posteriormente sus conclusiones:

> En el III Congreso de la Internacional Comunista, realizado en 1921, aprobamos una resolución relativa a la organización de los partidos comunistas y a los métodos y el contenido de su trabajo. La resolución es magnífica, pero rusa hasta la médula, es decir, está basada en las *condiciones rusas*. Este es su aspecto positivo, pero también el negativo[23].

Aspecto negativo: «No hemos comprendido cómo hacer llegar nuestra experiencia a los extranjeros»[24]. De ahí, la imposibilidad de una aplicación real, de una *traducción concreta.*

Escribirá después Gramsci en los *Quaderni:*

> En 1921, al tratar cuestiones de organización, Ilich escribió y dijo (más o menos) lo siguiente: no supimos «traducir» nuestro lenguaje a lenguaje europeo[25].

Obviamente la «traducción» de la que se habla es una traducción política y no lingüística. Se trata, ni más ni menos, de la traducción del propio leninismo, de las vías de la revolución en Occidente. Un debate que está en el centro de las discusiones llevadas a cabo en el seno de la Internacional en 1922. Como ha revelado Paolo Spriano, en el curso de estos

---

[22] *Los cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista,* t. II, Córdoba (Argentina), Cuadernos de Pasado y Presente, 1973, p. 189.
[23] Lenin, *Obras completas,* vol. 33, Buenos Aires, Cartago, 1960, p. 397, subrayado nuestro.
[24] *Ibid.,* p. 398.
[25] *MS,* p. 75.

debates Rádek insiste sobre la posibilidad de un desarrollo lento del proceso revolucionario, con alternativas de victoria y de derrota[26]. Para justificar la estrategia del frente único Rádek introduce la idea de las vías *diversas* de la revolución en Occidente y en la URSS (1917). El camino de la revolución europea y mundial será largo, dice, sugiriendo la necesidad de un cambio de métodos.

Gramsci repensará en la cárcel toda esta discusión del movimiento obrero, que será, a partir de los años 1928-1929, acallada. Pero respecto a este tema será todavía más decisiva la publicación, en 1923, del famoso informe de Lenin sobre «la guerra y la paz», que databa de marzo de 1918. ¿No están contenidas aquí las «intuiciones» que Gramsci se propone desarrollar a partir de los años treinta? Lenin afirma:

> La revolución no llegará tan pronto como esperábamos. La historia lo ha demostrado, y hay que saber aceptarlo como un hecho, hay que aprender a tener en cuenta que la revolución socialista en los *países avanzados* no puede *comenzar* con tanta facilidad como en Rusia, país de Nicolás II y de Rasputín, y en donde para gran parte de la población era completamente indiferente saber qué clase de pueblos viven en la periferia y qué es lo que allí ocurre. En un país de esta naturaleza, comenzar la revolución era tan fácil como levantar una pluma.
>
> Pero en un país donde se ha desarrollado el capitalismo y ha dado una cultura democrática y una organización que alcanzan hasta el último hombre, comenzar una revolución sin la debida preparación sería un desacierto, un absurdo. En este caso no hacemos más que abordar el penoso período del comienzo de las revoluciones socialistas[27].

Si relacionamos este propósito de Lenin, su lucha por un frente único, con sus observaciones acerca de la necesidad de encontrar «una traducción» concreta de la experiencia bolchevique en Occidente, comprenderemos por qué Gramsci va a escribir, en los años treinta, lo siguiente:

> Me parece que Ilich había comprendido que era necesario pasar de la guerra de movimiento, victoriosamente aplicada en Oriente el año 17, a la guerra de posición, que era la única posible en Occidente[28].

El lema del «frente único», se ve de esta forma *reinterpretado* conforme a la «intuición» leninista. En efecto, en el marco de los países capitalistas avanzados, donde el capitalismo «ha dado a todos una cultura y un método de organización demo-

[26] P. Spriano, *Storia del partito comunista italiano*, t. I, pp. 161 *ss;* véase también M. Hajek, *Storia dell'Internazionale comunista*, pp. 18 *ss.*

[27] Lenin, *Obras completas*, vol. 27, Buenos Aires, Cartago, 1960, p. 91.

[28] *M*, pp. 95-96.

crática» (Lenin), donde la estructura de la democracia es «de masa» (Gramsci), la lucha de clases no puede dejar de asumir *formas nuevas.*

Si retomamos la distinción de Lenin, a la luz del desarrollo que de ésta realiza Gramsci en 1931, se puede decir que:

En Rusia «era fácil comenzar», porque «el Estado era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa» (Gramsci). De ahí la estrategia del ataque frontal, de la conquista directa del poder estatal (= guerra de movimiento). Pero *en Occidente* era necesario comenzar por organizar, preparar la revolución según una estrategia de largo aliento, pues «entre el Estado y la sociedad civil había una relación muy ajustada, y detrás de un Estado tambaleante se descubría súbitamente la robusta estructura de la sociedad civil» (= guerra de posición).

Robusta estructura de la sociedad civil *desde dos puntos de vista* de la lucha de clases: desde el punto de vista de la burguesía, que busca crear una «base de masa» para el Estado mediante la incorporación a éste de los aparatos de hegemonía; pero también desde el punto de vista de la clase obrera. En un fragmento esencial, dedicado a la crítica de la «revolución permanente» *(Q 8,* 52), Gramsci conecta la «guerra de posición» con sus *premisas necesarias,* es decir, «las grandes organizaciones populares de tipo moderno, que representan las "trincheras" y las fortificaciones permanentes de la guerra de posición».

Evidentemente, esta relación Lenin/Gramsci, por más estrecha que sea, no puede ocultar una discontinuidad histórica y política, de la cual Gramsci, por otra parte, es perfectamente consciente: Lenin no tuvo tiempo de profundizar la fórmula del frente único, y en todo caso, su profundización no hubiera sido sino *teórica,* no *concreta,* porque «la tarea fundamental era nacional, es decir, exigía un reconocimiento del terreno y una determinación de los elementos de trinchera y fortaleza representados por los elementos de la sociedad civil, etc.» [29].

Es esta una idea esclarecedora, porque esta necesidad de un reconocimiento del terreno, y de un análisis concreto de las fuerzas motrices de la revolución en Italia, es exactamente la conclusión a la que llega Gramsci en 1923.

En unas notas inéditas (citadas por Paolo Spriano), que datan probablemente de junio de 1923, y que tocan las rela-

[29] *Ibid.,* p. 96.

ciones entre el partido comunista italiano y la Komintern, Gramsci escribe:

La táctica del frente único, planteada con bastante precisión por los compañeros rusos, tanto teóricamente como desde el punto de vista de la orientación general, no ha encontrado *en ningún país* partidos u hombres que supieran aplicarla prácticamente... Hay algo que no funciona en el ámbito internac[ional], y existe una cierta debilidad, o una deficiencia de dirección.

He aquí la conclusión política a la que llega en otoño de 1923: hacer salir al PCI del callejón sin salida; desarrollar una dinámica real de lucha que posibilite la realización del frente único, un gobierno obrero y campesino; «crear en el interior del partido un núcleo, que no sea una fracción, de compañeros que tengan el máximo de homogeneidad ideológica»; luchar por la formación de un nuevo grupo dirigente que gane para sus posiciones a la mayoría del partido [30].

Será entonces, en este período de intensa actividad militante de los años 1924-1926, cuando Gramsci «traducirá» para Italia, por segunda vez, la idea leninista de la hegemonía del proletariado. En mayo de 1924, de retorno a Italia después de dos años de ausencia, participa en la conferencia nacional del partido (que se reúne clandestinamente en Como). Después escribirá:

... nuestro partido se ha planteado explícitamente, por primera vez, el problema de convertirse en el partido de las grandes masas italianas, de convertirse en *el partido que realice la hegemonía del proletariado* en el amplio marco de una alianza entre la clase obrera y la masa de los campesinos [31].

El concepto teórico-político de hegemonía está ya adquirido. Pero esta adquisición marca un *cambio* —un cambio histórico— en el pensamiento y en la práctica política de Gramsci. En una carta fechada en Viena el 9 de febrero de 1924, escribe:

Comienza una nueva fase en la historia de nuestro partido y también en la de nuestro país [32].

De este modo se dibuja una nueva fase que en nombre mismo del internacionalismo exige tomar en cuenta la situación nacional: «Amadeo [Bordiga] se coloca desde el punto de vista

---

[30] Véase Paolo Spriano, *Storia del partito comunista italiano,* t. I, capítulo 20. Yo me limitaré a sus articulaciones teórico-políticas.
[31] *CPC,* p. 182.
[32] *La formazione del gruppo dirigente del PCI,* p. 193.

de una minoría internacional; nosotros debemos colocarnos desde el punto de vista de una mayoría nacional.» Una fase que encontrará en el Estado, en todas «las superestructuras políticas creadas por un mayor desarrollo del capitalismo», su punto de partida estratégico; la situación en Europa central y occidental «obliga a hacer más lenta y más prudente la acción de las masas, y exige por tanto del partido revolucionario toda una estrategia y una táctica bastante más complejas y de largo aliento que las que fueron necesarias a los bolcheviques en el período de marzo a noviembre de 1917» [33].

[33] *Ibid.*, p. 197.

TERCERA PARTE

EL ESTADO COMO PROBLEMA ESTRATEGICO: GRAMSCI Y LA INTERNACIONAL

Me parece que Ilich [...] había comprendido que era necesario pasar de la guerra de movimiento, victoriosamente aplicada en Oriente el año 17, a la guerra de posición, que era la única posible en Occidente [...].

Sólo que Ilich no tuvo tiempo de profundizar su fórmula, aparte de que no podía profundizarla sino teóricamente, mientras que la tarea fundamental era nacional, o sea, exigía un reconocimiento del terreno y una determinación de los elementos de trinchera y de fortaleza, representados por los elementos de la sociedad civil, etc. En Oriente, el Estado lo era todo, la sociedad civil era primaria y gelatinosa; en Occidente, en cambio, había una correlación eficaz entre el Estado y la sociedad civil, y en el temblor del Estado podía de todos modos verse en seguida una robusta estructura de la sociedad civil.

GRAMSCI

1. GRAMSCI Y BUJARIN: UN EXTRAÑO VIRAJE

1. 1925

El año 1925 abre el período más duro de la implacable lucha llevada adelante por los comunistas italianos contra el fascismo. Habiendo salido victorioso de la crisis posterior al asesinato de Matteotti, el fascismo se consolida. Las libertades de prensa, de reunión, de asociación, han sido suprimidas, los obreros más activos perseguidos, las bibliotecas obreras incendiadas. La represión contra los comunistas se intensifica día tras día (en abril es arrestado Togliatti). En estas condiciones, el partido comunista, arraigado en la clase obrera, recurre cada vez más a formas de acción clandestinas, si bien conserva todavía, y sólo por un año más, una apariencia de legalidad.

Para combatir el peligro potencial del sectarismo, conectado con la práctica de la clandestinidad, y desarrollar los nexos del partido con las masas, Gramsci decide, en este preciso momento, crear una escuela del partido por correspondencia, que asegure la formación política y filosófica de la vanguardia y de los nuevos militantes. En un artículo de *L'Ordine Nuovo* del 1 de abril de 1925, en el cual se anuncia el primer curso, Gramsci expone sus objetivos y recuerda con esta ocasión la primera experiencia turinesa:

> Estudio y cultura no son para nosotros otra cosa que la consciencia teórica de nuestros fines inmediatos y supremos, y de la forma en que podremos *traducirlos* en acción [1].

De esta forma, la introducción al primer curso procede a un análisis concreto de la situación concreta. La práctica de la actividad clandestina, que solamente puede ser desarrollada por grupos minoritarios, conlleva el riesgo de errores en la apreciación de la relación de fuerzas y en la «concepción marxista de la actividad revolucionaria»:

---

[1] *CPC*, pp. 49-50.

La vuelta a la actividad de los partidos revolucionarios, después de un período de ilegalidad, está precisamente caracterizada por un irrefrenable impulso que empuja a la acción por la acción misma, por la ausencia de toda consideración acerca de la relación real de fuerzas sociales [2].

Se advierte una cierta inquietud que lleva a Gramsci a establecer un curioso paralelismo entre la situación eventual del partido comunista después de la caída del fascismo (que todavía se creía próxima) y la situación del partido socialista durante la posguerra, cuando, pese a contar con doscientos mil miembros inscritos, no tenía «preparación política». De ahí su maximalismo y su debilidad ideológica y teórica. Por tanto, la preparación ideológica de masa tiende a preservar al partido comunista de esa situación, en el mismo momento en que se encuentra comprometido en la lucha contra la dirección de Bordiga y contra su «sectarismo».

Pero, más allá de las razones políticas evidentes, ¿no hay otras, más esenciales, que pasan por una explícita toma de posición frente al Lenin del *¿Qué hacer?* Es decir, frente al Lenin que ha desarrollado las tres formas de la lucha de clases:

Sabemos que la lucha del proletariado contra el capitalismo se desarrol[la] en tres frentes: el económico, el político y el ideológico.

Para un partido de vanguardia, las tres formas de luch[a] están íntimamente ligadas con la tarea común de *asimilar el marxismo en su forma actual: el leninismo.* Por supuesto «no se puede proponer, antes de la conquista del Estado, modificar completamente la consciencia de toda la clase obrera»; sería utópico, porque «la consciencia de la clase como tal se modifica únicamente cuando ya se ha modificado el modo de vida de la clase, es decir, cuando el proletariado se ha convertido en clase dominante». Sin embargo «el partido puede y debe, en su conjunto, representar esta consciencia superior» [3].

La preparación ideológica de masa, para el *conjunto* del partido, aparece entonces en Gramsci, en oposición a Bordiga, como la condición necesaria de la lucha revolucionaria. Y más todavía: la garantía efectiva de una línea de masa, de una *adecuada relación con las masas,* las cuales no deben tener una posición subalterna frente a una dirección omnisciente:

[2] *Ibid.*, p. 51.
[3] *Ibid.*, p. 54.

Para que el partido viva y esté *en contacto con las masas* es necesario que cada miembro del partido sea un *elemento político activo,* sea un dirigente [4].

Tenemos aquí los mismos elementos ya utilizados en la época de *L'Ordine Nuovo:* partido en contacto con las masas, necesidad de hacer de cada miembro un «político» para evitar la burocratización.

En este marco, los cursos de la escuela interna del partido desarrollarán tres series de análisis: sobre la teoría del materialismo histórico, sobre los elementos fundamentales de la política y, finalmente, un análisis acerca del partido comunista y sus principios de organización. Todo ello completado con materiales históricos, bibliografía de los principales dirigentes revolucionarios (Marx y Engels) y una antología «marxista-leninista» compuesta por los escritos esenciales de Engels, Marx y Lenin. Escribe Gramsci:

En la primera parte, que retomará o, mejor, traducirá el libro del compañero Bujarin sobre la teoría del materialismo histórico, los compañeros encontrarán un *tratado completo sobre el tema.*

No hay ninguna reserva crítica; todo lo contrario, el primer curso, redactado personalmente por Gramsci, traduce la introducción y el segundo capítulo de la *Teoría del materialismo histórico* de Bujarin. Cuando se lee la crítica particularmente severa de Gramsci a este mismo manual en los *Quaderni del carcere,* no puede menos que asombrar este acuerdo aparentemente total del año 1925. La elección de los pasajes traducidos, los complementos de textos de Marx y Engels agregados en el anexo, así como las interpolaciones incluidas por Gramsci en el texto mismo de Bujarin para «actualizarlo», son muy significativas.

Recordemos que la introducción del manual de Bujarin desarrolla la oposición, destinada a tener un brillante porvenir, entre ciencia burguesa y ciencia proletaria. Como lo muestra Vranicki, Bujarin «es el primero (junto con algunos socialdemócratas alemanes) que interpreta al materialismo histórico como *sociología del marxismo*» [5]. Gramsci, al traducir a Bujarin, parece estar de acuerdo con esta posición:

La clase obrera tiene su propia *sociología proletaria,* conocida bajo el nombre de «materialismo histórico» y radicalmente opuesta a la *ciencia burguesa* [6].

---

[4] *Ibid.*, p. 56, subrayado nuestro.
[5] P. Vranicki, *Storia del marxismo,* Roma, Riuniti, 1973, p. 89.
[6] *CPC,* p. 14.

En el fondo no debemos extrañarnos: Gramsci retoma las formulaciones de su «Che fare?» (noviembre de 1923), donde el materialismo histórico es ya definido (quizá por influencia de Bujarin) como «filosofía, sociología y doctrina de la clase obrera». Para dar mayor peso al texto de Bujarin, Gramsci agrega algunos «breves» pasajes para ilustrar la crítica bujariniana de la filosofía burguesa. Por ejemplo:

La doctrina y la táctica del comunismo serían incomprensibles sin la teoría del materialismo histórico. Existen varias corrientes burguesas, algunas de las cuales tienen cierta resonancia en el campo proletario. Estas, reconociendo ciertos méritos al materialismo histórico, buscan limitar su peso y quitarle su significado esencial, es decir, su significado revolucionario. Así, por ejemplo, el filósofo Benedetto Croce escribe que el materialismo histórico debe ser reducido a un simple canon de interpretación histórica [7].

¡Bujarin crítico de Croce! La situación no deja de tener cierta gracia. Gramsci opone a la crítica «revisionista del marxismo», la verdad de los hechos, la existencia de la Revolución rusa.

El segundo fragmento de *Teoría del materialismo histórico* escogido por Gramsci es también revelador, cuando comprobamos que este capítulo está consagrado al examen de la lucha entre dos concepciones del mundo, la concepción idealista (finalista, religiosa) y la concepción materialista. Y finalmente, estos dos textos están «coronados» por extractos de una antología marxista-leninista, que incluye dos textos de Engels (uno sobre la dialéctica hegeliana y otro sobre la concepción materialista de la historia) y un fragmento de la introducción de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*, de Marx.

De todo el conjunto se desprende una conclusión muy clara: en 1925 Gramsci sigue a Bujarin. Ello podría no tener nada de sorprendente. En esa época, Bujarin gozaba de una notoriedad muy grande como teórico marxista (más que Stalin) y era más conocido que este último en el partido comunista italiano [8].

Y sin embargo, esta explicación no termina de persuadirnos, especialmente cuando se confrontan las posiciones soste-

---

[7] Todo este pasaje ha sido agregado por Gramsci al texto de Bujarin. El texto del curso se encuentra en el archivo del PCI, Instituto Gramsci.

[8] Sobre las relaciones entre el PCI y Bujarin, ver el análisis de Ragionieri, en su introducción a las *Opere* de Palmiro Togliatti, t. I, pp. XV *ss.*

nidas por Gramsci en 1925 y las expresadas en la cárcel después de 1930.

En 1930-1931 el manual bujariniano no sólo no representa el materialismo histórico, la sociología de la clase obrera, sino que ilustra en todas sus tesis una concepción mecanicista y economicista del marxismo, con la cual hay que romper resueltamente. Es un verdadero pequeño resumen de lo que no hay que hacer, un obstáculo teórico, pero también y antes que nada político, para la revolución, para la hegemonía del proletariado. El viraje es tan radical que Gramsci critica sistemáticamente todas las tesis que parecía compartir seis años antes.

1. *El materialismo histórico no es una sociología:*

La reducción de la filosofía de la praxis a una sociología ha representado la cristalización de la tendencia vulgar ya criticada por Engels (en las cartas a dos estudiantes publicadas en el *Sozialistische Akademiker)* y consistente en reducir una concepción del mundo a un formulario mecánico, que da impresión de meterse toda la historia en el bolsillo [9].

2. *La concepción de la finalidad y de la teleología es falsa y empobrecedora:*

En la cuestión de la teleología aparece aún más evidentemente el defecto del *Ensayo,* al presentar las doctrinas filosóficas pasadas en un mismo plano de trivialidad [10].

Mecanicista, economicista, formalista, no dialéctico, aristotélico: ¿quién podría conocer en tales epítetos al Bujarin propuesto por Gramsci a los compañeros algunos años antes? ¿Qué ha ocurrido en este tiempo? ¿Cómo explicar este *extraño viraje* que no parece haber inspirado demasiado a sus diferentes comentaristas? [11].

---

[9] *MS,* p. 148.

[10] *Ibid.,* p. 195. Gramsci critica el antihistoricismo de Bujarin como una actitud que tiende a caer en la metafísica y a reducir a toda la historia de la filosofía a un conjunto de errores.

[11] Sobre los nexos entre la filosofía gramsciana y la crítica a Bujarin, se puede consultar el libro de Jacques Texier, *Gramsci,* París, Seghers, 1966. A excepción del artículo de Aldo Zanardo «Il "Manuale" di Bucharin visto dai comunisti tedeschi e da Gramsci» [«El manual de Bujarin visto por los comunistas alemanes y por Gramsci», en N. I. Bujarin, *Teoría del materialismo histórico,* Madrid, Siglo XXI, 1974], la mayor parte de los comentarios, incluso el de Texier, tienen un carácter «filosófico». Aquí hemos retomado algunos elementos del estudio de Zanardo.

Este libro estaba ya en imprenta cuando apareció el artículo de Leonardo Paggi, «La teoria generale del marxismo in Gramsci» *(Annali Feltri-*

II. 1930-1931

La *Teoría del materialismo histórico* había sido editada en la URSS en 1921, un año después de la *Economía del período de transición,* tan discutida por Lenin. Este año de 1921 es, además, un año-bisagra, en cuanto marca el fin del período del «comunismo de izquierda» de Bujarin y su aceptación de la Nueva Política Económica (NEP). Según el testimonio de Togliatti, Gramsci no conocía las observaciones críticas hechas por Lenin a la *Economía del período de transición,* pero «en cambio no le era desconocida la insistencia con la que Lenin acusaba a Bujarin de no comprender el razonamiento dialéctico y continuar razonando de acuerdo a la lógica abstracta» [12].

Sin embargo, la crítica en forma sistemática, a partir de 1931, de una obra aparecida diez años antes (Gramsci, en prisión, disponía de la traducción francesa de 1927), no podía dejar de tener motivaciones teóricas y políticas profundas. La falta de dialéctica en Bujarin, ¿no es síntoma de carencias mucho más graves?

Las notas sobre Bujarin están reagrupadas por el mismo Gramsci en un cuaderno especial (cuaderno 11) que data de los años 1932-1933. En el marco de una *Introducción al estudio de la filosofía,* cuyo ordenamiento es provisional, las notas están incluidas en el punto 2, titulado «Apuntes para una introducción al estudio de la filosofía y de la historia de la cultura». En una palabra, se trata de un proyecto metodológico y específicamente cultural-filosófico. Pero este estado «temático» del texto de la segunda versión no debe ocultarnos, sin embargo, la realidad de un trabajo netamente más estratificado, que se remonta a los cuadernos 4 (1930-1932), 7 (1930-1931), y 8 (1931-1932). El año 1931 es el año central del trabajo de Gramsci sobre Bujarin, que comienza en 1930 *(Q 1* 153) y es *contemporáneo o posterior a las conversaciones políticas de la cárcel.*

---

nelli, Milán, Feltrinelli, 1973, pp. 1.318 *ss),* artículo del que compartimos los rasgos teóricos generales. Sin embargo, Paggi interpreta los agregados de Gramsci al texto de Bujarin (y los pasajes suprimidos) como el punto de partida de la crítica de la cárcel. A nosotros nos parece que los elementos de una transformación de la relación Gramsci/Bujarin son más importantes que la hipótesis de una génesis de la crítica de los *Quaderni.* En 1925 Gramsci no pone en duda la tesis bujariniana de una «sociología de la clase obrera» (como lo hará después) y juzga necesario y útil la traducción de los mismos textos que más tarde criticará duramente.

[12] P. Togliatti, *Gramsci,* p. 142.

Una simple ojeada a los cuadernos 4 y 8, es suficiente para mostrar cuál es la situación.

Ante todo, se trata del primer trabajo filosófico de Gramsci, anterior al de Croce *(Q 10,* 32-35) y está ligado íntimamente con la elaboración de su pensamiento político y filosófico. Su posición frente a Bujarin debe ser evaluada en su justo término: tanto por lo que explicita, como por lo que calla y lo que sobreentiende.

Como muestra Zanardo, «tanto en la II Internacional como en la III, hasta los años treinta, el marxismo teórico es un hecho esencialmente alemán y ruso» [13]. Después de un relativo silencio, a partir del año 1927 (fecha de la edición alemana de *Materialismo y empiriocriticismo),* los socialistas alemanes atacan a Bujarin como representante del «marxismo ruso», opuesto al «marxismo occidental». Esta distinción es formulada por Schifrin en un artículo aparecido en 1927, titulado «Der Sowjetmarxismus». En el mismo año, Kautsky juzga que el texto de Bujarin es «una de las expresiones más groseras del materialismo economicista». En realidad, Bujarin no es una excepción en esto, pues *todos* los marxistas, en tanto son materialistas, caen bajo la misma acusación. En esta coyuntura, en la que toma cuerpo el *dispositivo filosófico* de la socialdemocracia (de derecha y de izquierda; véanse Marcuse y Korsch), el «marxismo ruso», que es un eufemismo para referirse al leninismo, es objeto de una fuerte crítica en tres aspectos:

1. Desarrollo del aspecto filosófico del marxismo a fin de crear un sistema global.
2. Afirmación de que el materialismo filosófico es la filosofía *específica* del marxismo y que es un nexo privilegiado entre el materialismo y las ciencias de la naturaleza.
3. Unidad de las posiciones filosóficas y políticas que desemboca en la «injerencia» del poder político en las cuestiones filosóficas.

El hecho de que a través de esta crítica se perfile una liquidación pura y simple de la filosofía del marxismo, tendente a hacer de la socialdemocracia un movimiento político afilosófico (o ligado a filosofías no marxistas) debe ponernos en guardia contra una cierta «recuperación» de Gramsci por el «marxismo

[13] Véase el artículo ya citado. La edición alemana del texto de Bujarin es de 1925, y la francesa, de 1927. Recordemos que la edición alemana de *Materialismo y empiriocriticismo* está también fechada en 1927.

occidental» (así entendido). Pues, si bien este análisis no es enteramente falso, produce una *lectura idealista* o reformista de Gramsci, que lo separa de Lenin y lo encierra en una crítica del materialismo exclusivamente en nombre de la praxis, en una palabra, en nombre del humanismo como aspecto *dominante* y básico de su concepción del mundo. Para volver a poner en cuestión una hipótesis tan difundida, no es suficiente comentar los textos aislándolos en el marco de una simple «crítica filosófica», sino que es necesario situar los objetivos políticos y estratégicos *reales* que hacen que esta crítica sea productiva y revolucionaria.

Primera observación: Gramsci y el debate filosófico en la URSS. Ante todo, recordemos que Gramsci considera a su forma de proceder como una «intervención». En un fragmento, hace alusión a los debates que se llevaban a cabo en la URSS en esa época, debates que, por otra parte, él conocía sólo indirectamente:

> Aun después de la gran discusión contra el mecanicismo, el autor del *Ensayo* no parece haber modificado mucho su concepción del problema filosófico. Como aparece en la memoria presentada al Congreso de Londres, de historia de la ciencia, continúa sosteniendo que *la filosofía de la praxis se halla siempre dividida en dos:* la doctrina de la historia y de la política y la filosofía, la cual, dice, es el materialismo dialéctico, no el viejo materialismo filosófico [14].

El congreso de historia de la ciencia al que se refiere Gramsci tuvo lugar en junio-julio de 1931, inmediatamente después del «giro» de octubre de 1930 que cierra momentáneamente la «gran discusión» contra el mecanicismo, primero con una reunión de la Academia Comunista que condena a los antimecanicistas (Deborin) y después con una reunión del Comité Centras del PCUS (enero de 1931), que abre la lucha en dos frentes: contra el revisionismo de derecha de Bujarin y contra el idealismo de la escuela de Deborin.

Para comprender a fondo los efectos de este debate es necesario, sin duda, conocer cómo era vivido por los intelectuales. ¿No hablará acaso Lukács de «las grandes esperanzas del comienzo de la década del treinta» [15]? Son años en los cuales el conocimiento del marxismo se enriquece con la publicación de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin y de las obras de juven

---

[14] *MS*, p. 155, subrayado nuestro.

[15] G. Lukács, «Mein Weg zu Marx», 1933. [«Mi camino hacia Marx», en *El joven Lukács*, Córdoba (Argentina), Cuadernos de Pasado y Presente, 1970.]

tud de Marx; los años en los cuales «toda persona que reflexionara debía partir de la situación histórica de la época, es decir, el ascenso de Hitler y la preparación de la guerra de exterminio contra el socialismo». En este contexto «la clarificación de la relación Hegel/Marx, Feuerbach/Marx, Marx/Lenin, y la liberación de una ortodoxia plejanoviana, habían abierto nuevos horizontes a la búsqueda filosófica» [16].

Un simple retorno a los términos de una discusión que comienza en el año 1925, pero que tomará toda su agudeza en 1929-1930, con el «viraje» a la izquierda de la III Internacional y la colectivización de la agricultura, muestra de qué forma afectaba a las cuestiones más esenciales de la filosofía: papel de la dialéctica materialista, relación entre la filosofía, las ciencias, la ideología y la filosofía clásica (Hegel y Spinoza).

Para resumir aquí las grandes líneas del debate entre los «dialécticos» y los «mecanicistas» (Bujarin, pero también Bogdánov), se puede tomar en consideración las tesis siguientes:

1) *Los dialécticos*. Deborin, que se distingue después de la revolución en la polémica contra el neokantismo y al que se debe la publicación de la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels (1925) y de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin (1929), retoma en su texto *Dialéctica y ciencias naturales* la mayor parte de las tesis desarrolladas precedentemente.

La filosofía marxista, o materialismo dialéctico, consta de tres partes esenciales: la dialéctica materialista como metodología científica general (incluyendo la teoría del conocimiento); la dialéctica de la naturaleza como metodología de las ciencias naturales («materialismo científico-histórico»); la dialéctica de la historia («materialismo histórico») [17].

Esta tripartición de Deborin asigna pues a la filosofía marxista una posición privilegiada, en cuanto tiene *por objeto* la metodología general. De este modo, se sitúa de entrada en una línea de continuidad con Hegel, pues si bien la dialéctica está referida a la naturaleza y la sociedad, no por ello deja de ser una *metodología universal:* «El contenido y el objeto de la

---

[16] *Ibid.* Acerca de este punto, remito a la presentación que hace Claude Prévots a los *Écrits de Moscou* de Lukács, París, Sociales, 1974, en la cual podemos encontrar un análisis muy interesante de las relaciones entre hegelianismo y marxismo en esa época.

[17] Para un análisis de este debate, véase en especial, P. Vranicki, *Storia del marxismo*, t. II, pp. 100 *ss;* B. Jeu, *La philosophie soviétique et l'Occident*, París, Mercure de France, 1969, pp. 47-53; G. Planty-Bonjour, *Les catégories du matérialisme dialectique*, París, PUF, 1965, capítulo 1.

filosofía como *ciencia especial* se reduce a la metodología.» Entendida como una metodología universal, la dialéctica materialista incluye a las ciencias concretas y empíricas, pues actúa, por así decirlo, como «el *álgebra* de la naturaleza, que realiza las conexiones internas del contenido concreto» [18].

Estos enunciados tienen cierta ambigüedad. En tanto «ciencia independiente», la filosofía es irreductible a la política, pero se mantiene peligrosamente escindida en dos partes, con todos los riesgos especulativos que eso supone: por un lado tenemos el «materialismo filosófico», que corresponde a los filósofos; por otro, el «materialismo histórico», que pertenece a los científicos; en una palabra, una típica concepción idealista.

Viendo esto, no debe sorprender que el debate se haya desarrollado en el propicio terreno de los filósofos clásicos, primero Spinoza y después Hegel. Por una falta de toda relación con la lucha de clases, esta metodología instituye una conexión privilegiada con la historia de la filosofía. De esta forma, en su estudio sobre *Hegel y Marx* Deborin formula un juicio particularmente positivo sobre el pensamiento de Hegel y sobre la teoría de la abstracción y del concepto.

Pero el hecho más grave es que, justamente en nombre de esta dialéctica filosófica «guía de las ciencias», Deborin y sus seguidores se oponen a ciertos «islotes científicos», como la teoría freudiana, que los «mecanicistas» defendían con encarnizamiento... Para entender mejor el problema, es necesario referirse a los mecanicistas, que fueron tan criticados por Gramsci.

---

[18] P. Vranicki, *op. cit.*, pp. 101-102. Deborin afirma: «La dialéctica materialista como metodología universal inviste a todas las ciencias concretas y empíricas» y «la filosofía se reduce de esta forma a la metodología, a la dialéctica que juega, o que al menos debería jugar, *un papel de guía* en las ciencias reales». Subrayemos que en esta época, y pese a los límites evidentes del debate, la filosofía soviética conocía un verdadero desarrollo. Es interesante comprobar cómo Deborin, a partir de su hegelianismo, es el primero en producir una tesis aparentemente epistemológica, pero que es, en los hechos, especulativa: la filosofía como guía epistemológica de las ciencias reales. Esta posición es errónea y parece poco leninista en su pretensión de «metodología universal» de las ciencias. Es interesante comprobar, además, que hasta 1929 los deborinianos detentaban la dirección de la mayor parte de las instituciones filosóficas; sólo a partir del 25 de enero de 1931 aprobará el Comité Central del PCUS una resolución condenando al grupo de Deborin y fijándose la tarea de la lucha sobre dos frentes, contra el idealismo y contra el mecanicismo. La revisión mecanicista del marxismo se convierte entonces en el enemigo principal. Acerca de algunos aspectos del desarrollo real en la URSS en esta época, desarrollo que no hay que esquematizar, remito al trabajo ya citado de Claude Prévost.

2) *Los mecanicistas (Bujarin, Bogdánov, los «psicoanalistas sociales»).* Tenemos aquí una simple inversión de todas las tesis anteriores: Lejos de constituir una metodología que sirva de «guía» a las ciencias reales, la dialéctica debe ser *científica.* En caso contrario, es sólo una retórica formal, externa a los conocimientos. Conclusión: el materialismo es científico o no es: «El marxismo es la ciencia, *la filosofía es superflua.*»

A todo «filosofismo», los mecanicistas oponen la identidad entre filosofía e ideología. De ahí, sus críticas a Spinoza, acusado de «teólogo», y a Hegel por su idealismo. Este rechazo de los filósofos clásicos no tiene nada de inocente: indica, por el contrario, la ruptura necesaria del marxismo con *toda* filosofía anterior, un cambio del papel mismo de la filosofía en una sociedad socialista. Para los mecanicistas «la filosofía», en el sentido clásico del término, es un «arcaísmo».

A la luz de esta oposición radical entre ciencia y filosofía (= ideología de clase), asignan a esta última un papel *esencialmente sociológico,* explícitamente desarrollado por Bogdánov mediante el concepto central de *organización.* En tanto ideología revolucionaria, la filosofía marxista es un instrumento de organización de la sociedad, de la producción, de las clases en general, de todas las fuerzas y todos los elementos sociales. Porque la revolución, la auténtica revolución, parte de la actividad cultural y engloba a toda la vida práctica, el *bit,* el arte debe «organizar la experiencia social». A la luz de un monismo metodológico, de una ciencia general de la organización, delineada por Bogdánov en su *Tectología* (1922), éste da algunos elementos para pensar la unidad de todas las prácticas. Si el arte «organiza», lo mismo podemos decir de la ciencia, «instrumento de organización del trabajo social», de la cultura en general y por lo tanto, de la filosofía. ¿No debe acaso, la filosofía, dinamitar las filosofías tradicionales, abolir los diferentes géneros y servir de ideología proletaria para revolucionar/organizar el modo de vida? En este sentido, los mecanicistas —Bujarin con su sociología-ciencia proletaria y Bogdánov con su cultura proletaria— defendieron un cierto izquierdismo cultural en la década de 1920, y pudieron responder a necesidades reales de la época [19].

---

[19] Para una reevaluación de esta corriente, se puede consultar el artículo de Léon Robel en *Action poétique,* 59 (número especial dedicado al Proletkult); el autor subraya el papel de los conceptos de estructura y de sistema en Bogdánov, sus nexos con el desarrollo de las investigaciones

En la base de este rechazo de toda filosofía como tal, encontramos subrepticiamente un modelo teórico surgido de las ciencias de la naturaleza (teoría del equilibrio), deducido por Bogdánov y retomado por Bujarin: la filosofía, si tiende «a constituir el sujeto de la vida y de la lucha», debe tener un fundamento científico, al igual que las ciencias de la naturaleza. Pues, quiere ser una concepción del mundo total y auténtica para el presente:

El marxismo no es otra cosa que una *filosofía naturalista* de la vida social [20].

Ahora, si confrontamos los términos del debate entre la tendencia *filosofante* (primero victoriosa, hasta 1929, después condenada en 1930, sin que por ello desaparezca) y la tendencia *ideológico-científica,* con las posiciones de Gramsci, es fácil comprobar cómo su crítica no se inserta en la problemática del debate. Gramsci no condena a Bujarin en nombre de posiciones deborinianas y neohegelianas, y ello por una razón muy simple: el reproche dirigido a Bujarin (cortar al marxismo en dos, es decir, una filosofía + una sociología) vale también para Deborin. Este último, en realidad, con su metodología general, con su filosofía como «guía epistemológica», ¿no sigue siendo prisionero de la misma escisión del marxismo? Y, además, continúa el camino de una concepción tradicional de la filosofía, que prosigue en términos materialistas lo que la filosofía idealista ya había abierto y realizado parcialmente.

La crítica de Gramsci apunta mucho más alto: se refiere al nexo entre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico como signo de la función de los intelectuales (los filósofos) en una sociedad que construye el socialismo. Para decirlo claramente: Gramsci rechaza tanto la reproducción del saber filosófico como saber separado y específico, como su reducción exclusiva al punto de vista *ideológico* de clase. Dos manifestaciones de la misma relación falsa entre la filosofía marxista y la política. ¿Cómo salir de esta oscilación de la filosofía marxista entre su simple negación práctica (filosofía como ideología y organización de clase) y su total *sublimación* (filoso-

sobre la literatura y la lingüística en la época, así como las relaciones con los grupos del Opoiaz y del Lef. Debemos agregar que en estudios recientes realizados en la Unión Soviética la obra de Bogdánov está siendo analizada a la luz de la teoría de sistemas de la cibernética.

[20] A. Bogdánov, *Die Wissenschaft und die Arbeiterklass,* Berlín, 1920; hay un tema que aparece como constante: la filosofía debe ser científica.

fía = metodología general, separada de la lucha de clases), sino proponiendo otra vía y otra práctica? Es decir, lo que llamaremos una gnoseología de la política como punto de articulación de la relación Estado/política.

Segunda observación: Gramsci y la tarea de los intelectuales en el socialismo. Al criticar la separación del materialismo dialéctico y del materialismo histórico, distinción que en la época no tiene todavía el carácter de una verdad absoluta constitutiva del marxismo teórico, como lo será después de la publicación del texto de Stalin, *Materialismo dialéctico y materialismo histórico* [21], Gramsci rechaza un cierto tipo de articulación del marxismo que coloca a la filosofía en una situación contradictoria. En apariencia, aquélla parece autónoma (afirmación del materialismo como filosofía del marxismo), pero en los hechos está enteramente subordinada. Ya sea a las filosofías anteriores (desviación mecanicista que borra la especificidad de la dialéctica en el «materialismo dialéctico»), ya sea a la ideología política (Stalin, por otra parte, hace coincidir los dos tipos de desviación). Comprender a Gramsci significa tomar en cuenta a sus críticas para esbozar una vía distinta. Escuchemos sus palabras.

En la nota 171 del cuaderno 8 (nota retomada, enriquecida y corregida en el cuaderno 11), Gramsci observa, de pasada, que la recepción de un viejo concepto para designar a una realidad nueva es el signo de una cierta conexión entre los nuevos intelectuales y los intelectuales como categoría social cristalizada, heredada del pasado:

> Una *nueva* situación histórica crea una *nueva superestructura,* cuyos representantes (los intelectuales) deben también ser concebidos como «nuevos intelectuales», nacidos de la nueva situación, y no como continuación de la intelectualidad precedente. Si los «nuevos» intelectuales se presentan como continuación directa de la intelectualidad precedente, no son «nuevos», no están ligados al nuevo grupo social que representa la nueva situación histórica, sino que son un residuo del viejo grupo social del cual la vieja intelectualidad era expresión.

En otras palabras, el filósofo simboliza el tipo de revolución que se produce en las superestructuras. La insistencia sobre la *novedad* de la situación, el hecho de que este fragmento se

[21] Este texto de Stalin es de septiembre de 1938, y debe ser ligado con el período histórico que va de la nueva constitución de la URSS al XVIII Congreso (marzo de 1939). Sobre este período, véase J. Elleinstein, *Le socialisme dans un seul pays,* París, Sociales, 1973, t. II, cap. 9.

inserte en una crítica generalizada de Bujarin, permiten afirmar que se trata de una reflexión acerca del socialismo. Pero también Gramsci tiene la precaución de agregar que esta novedad no puede ser radical, sino que debe partir de las condiciones históricas, de las contradicciones potenciales que pueden existir entre las posiciones avanzadas de una clase en el dominio de la política y la economía, y sus posiciones atrasadas en el campo ideológico o cultural:

Una clase, muchos de cuyos estratos tienen todavía una concepción tolemaica, puede representar una situación histórica muy progresista.

Contradicción histórica real, que es la de la URSS y que constituye la *base,* el punto de partida de una nueva práctica específica de los intelectuales. ¿Pues, acaso, no implica esta situación un divorcio latente entre la vanguardia cultural, la investigación y las masas? La única forma de escapar a ello, en el plano filosófico, es romper con toda práctica tradicional que reproduzca esta separación potencial.

Si la tarea de los intelectuales es la de *determinar y organizar la revolución cultural,* es decir, adecuar la cultura a la función práctica, es evidente que los intelectuales «cristalizados» son reaccionarios, etc.

En la segunda versión del mismo fragmento, Gramsci reemplaza el concepto leninista de «revolución cultural» por el de «reforma intelectual y moral», empleado después en toda la búsqueda de los *Quaderni.* Y para reforzar su análisis, agrega:

Porque mientras el grupo social nuevo [la clase obrera] *siente* que está separado y que es distinto del precedente, ellos [los intelectuales] no sienten esa distinción y creen poder ligarse al pasado *(Q 11,* 16).

Queda claro que la crítica gramsciana supera la crítica intrafilosófica de Bujarin, para referirse a la cuestión de la hegemonía en la construcción del socialismo. Es evidente que la crítica de una posible identificación entre el «frente» de lucha político-militar y el llamado «frente ideológico-cultural», apunta a toda la práctica del debate de las ideas, a toda la hegemonía del proletariado en el plano cultural. Porque si en la lucha político-militar es adecuado golpear los *puntos débiles* del adversario, en la lucha ideológica esta estrategia es desastrosa. Cuando se concentra el fuego de la crítica sobre los auxiliares, los intelectuales menores, los efectos son contraproducentes:

En el frente ideológico, al contrario, la derrota de los auxiliares, de los discípulos menores, tiene una importancia muy secundaria. Aquí, la lucha

hay que llevarla adelante contra los más eminentes. De otro modo, se confunde el diario con el libro, la pequeña polémica cotidiana con el trabajo científico[22].

La estrategia militar apunta a los eslabones débiles del enemigo, en cambio la estrategia cultural debe dirigirse a los sectores más fuertes. Para que así el marxismo demuestre su propia vitalidad, su capacidad *expansiva* (y no represiva), su hegemonía:

Una ciencia nueva da la prueba de su eficacia y vitalidad fecunda cuando demuestra saber afrontar a *los grandes campeones de la tendencia opuesta,* cuando resuelve con sus propios medios las cuestiones vitales que aquellos han planteado, o cuando demuestra perentoriamente que tales cuestiones son falsos problemas[23].

La identificación entre la lucha político-militar y la lucha cultural termina por simplificar la lucha ideológica, por hacerla ineficaz en relación a las clases y a las capas coexistentes y estratificadas:

Las comparaciones entre el arte militar y la política deben establecerse siempre *cum grano salis,* es decir, para estimular al pensamiento y para simplificar los términos *ad absurdum*[24].

Esta simplificación, la encuentra Gramsci en Bujarin:

Leyendo el *Manual,* se tiene la impresión de hallarse ante alguien que no puede dormirse porque le molesta la claridad de la luna y que se esfuerza por matar la mayor cantidad posible de luciérnagas, convencido de que la claridad disminuirá o desaparecerá[25].

La ironía política dispensa aquí de todo comentario. A condición de no limitarse a combatir las luciérnagas y creer que la crítica de Bujarin no es más que una crítica de la filosofía de Bujarin...

Tercera observación. A través de Bujarin, Gramsci vuelve sobre el conjunto del marxismo teórico, pero lo hace con «silencios impresionantes». Más allá de un fragmento consagrado a Stalin, en el cual Gramsci parece tomàr posición indirectamente por «el socialismo en un solo país» contra «la revolución

---

22 *MS,* p. 153.
23 *Ibid.,* subrayado nuestro.
24 *M,* p. 90.
25 *MS,* p. 153.

permanente»[26], encontramos escasas referencias explícitas sobre el tema. Otro silencio más importante: el referido al Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo,* que Gramsci parece haber leído, según algunos testimonios. O mejor dicho, su afirmación que si un hombre político escribe un libro de filosofía, puede ocurrir que su verdadera filosofía deba extraerse de sus escritos políticos, ¿no se refiere polémicamente al uso de *Materialismo y empiriocriticismo,* es decir, al único libro de «filosofía» escrito por un dirigente político?

La explicación clásica del peso de la «tradición historicista italiana», es ciertamente esclarecedora para comprender algunos aspectos de la crítica gramsciana del materialismo como reflejo invertido del idealismo. Pero este concepto de «tradición» es bastante sospechoso, como justamente afirma Cesare Luporini en *Il marxismo e la cultura italiana del novecento*[27]. ¿Continúa Gramsci una tradición que podría haber existido sin él, o más bien abre una refundación del marxismo a partir de una recepción de Labriola, pero no sin una cierta *discontinuidad?* Se trata, en otras palabras, de determinar cuál es la aportación específica de Gramsci y cuáles son los nexos entre la filosofía y la práctica de la política. Y es más, esta referencia a la tradición italiana, tiende a ocultar el fondo de una crítica que es a la vez *política* y *teórica.*

En efecto, si volvemos a los primeros *Quaderni del carcere* y sobre todo al cuaderno 4, la crítica a Bujarin se entrelaza con un proyecto radical de refundación de la filosofía del marxismo. A partir del concepto leninista de hegemonía, como clave para problematizar el conjunto del desarrollo del marxismo antes y también después de la muerte de Lenin, la crítica de Bujarin funciona en el marco de *una crítica del economicismo y del revisionismo.* Ello en dos frentes: contra la revisión idealista (Sorel, Croce, Bernstein) y contra la *revisión materialista* (referencias múltiples de Gramsci a la «ortodoxia»).

Además el trabajo de Gramsci sobre Bujarin está asociado a una reflexión acerca del concepto de crisis (del capitalismo), a un enfoque de Maquiavelo como «teórico de la práctica militante», a una redefinición de las relaciones entre infraestructura y superestructura, que encontrará, *en la crítica del economicismo, su punto neurálgico.* Esta crítica del economicismo, en el cuaderno 4, se encuentra en estado concentrado

[26] *M,* pp. 152-155. Para la interpretación de este texto, véase más adelante.
[27] *Storia d'Italia,* t. V**, pp. 1586 *ss.*

en el fragmento 38, que data de otoño de 1930, y por tanto, es contemporánea de las discusiones de la prisión (fines de 1930), durante las cuales Gramsci expresó claramente su desacuerdo con la línea de la Internacional y con su viraje «hacia la izquierda» (clase contra clase, teoría del socialfascismo). Por otra parte, no deja de ser significativo que la crítica a Bujarin, iniciada a fines de 1930, se continúe durante todo el año 1931, que es el mismo año del trabajo sobre Maquiavelo (comenzado también en 1930, en la época de las discusiones de la cárcel).

De acuerdo con todos estos elementos cronológicos esenciales, es inevitable formular dos cuestiones preliminares a toda interpretación teórica. ¿En qué sentido las posiciones políticas asumidas por Gramsci en la cárcel incidieron sobre su trabajo teórico? E inversamente, ¿la nueva perspectiva teórica no va más allá del marco de las posiciones antifascistas de la discusión de la prisión de Turi? Parece entonces, que la formulación gramsciana de una nueva estrategia para los países capitalistas avanzados, la estrategia de la guerra de posición, no puede ser reducida a la necesidad imperativa del momento, es decir, a la fase democrática de la lucha antifascista.

Pues la crítica al economicismo, la reproblematización a partir de Bujarin de las relaciones entre infraestructura y superestructura y de la filosofía como «hegemonía», condicionan todo un ánalisis del Estado que excede, por su importancia teórica, las condiciones históricas de su nacimiento. Pero, además, esta crítica del economicismo no apunta solamente a Bujarin, también se extiende a Trotski y a su teoría de la revolución permanente, así como al análisis de la coyuntura internacional elaborado por el VI Congreso de la Internacional.

Examinar los aspectos teóricos y políticos de la crítica gramsciana de Bujarin, explicar este «extraño viraje», es la mejor vía para comprender el *juego* que se establece entre las posiciones políticas explícitas de Gramsci y su elaboración estratégica del camino hacia el socialismo en Occidente.

2. CRITICA FILOSOFICA Y CRITICA POLITICA DE BUJARIN

I. EL DOBLE CAMPO DE LA CRITICA

Más que cualquier otro análisis, el de la crítica gramsciana a Bujarin exige romper con un método temático que la encierra exclusivamente en el campo de una crítica intrafilosófica, dejando intacta la relación entre cultura y política. De este modo, la economía interna del análisis se desarticula y se vacía de su contenido político. Refiriéndonos a los dos principales cuadernos donde se reagrupan las notas concernientes a Bujarin, el cuaderno 4 (1930-1932) y el cuaderno 8 (1931-1932), comprobamos que su topología está lejos de ser indiferente.

Las notas del cuaderno 4, en efecto, se inscriben en un cuaderno predominantemente filosófico y en el marco de un proyecto más amplio: el de una refundación filosófica del marxismo. A partir de una crítica de las diferentes formas de revisionismo que marcaron la «crisis del marxismo» de comienzos de siglo, Gramsci muestra la especificidad, la novedad radical de la «filosofía del marxismo», que «abre un camino completamente nuevo, es decir, renueva del principio al fin el modo de concebir la filosofía» *(Q 4,* 11).

Esta virtud revolucionaria del marxismo, punto de convergencia de varias anotaciones, impone el reconocimiento del «*problema crucial* del materialismo histórico», el problema de las relaciones entre infraestructura y superestructura *(Q 4,* 38). Con esta cuestión están conectadas todas las observaciones sobre el papel de la ciencia *(Q 4,* 7), del instrumento técnico *(Q 4,* 12), de la ideología, de la dialéctica histórica. Por otra parte, el campo específico de la metodología teórica de la historia está sustentado por una reflexión teórica más vasta, que abarca el estatuto teórico de la dialéctica, de la materia, de la objetividad del mundo exterior, del conocimiento. En los dos casos, la misma operación destructiva-constructiva, inviste progresivamente a todos los problemas del manual de Bujarin,

que es «una "casuística" de problemas concebidos y resueltos dogmáticamente, cuando no empíricamente» *(Q 8,* 174).

Indudablemente, comprendemos mejor la severidad de la crítica gramsciana cuando del cuaderno 4 pasamos al cuaderno 8, es decir, a un cuaderno directamente político, que culmina en el trabajo sobre Maquiavelo y sobre el Estado. La crítica a Bujarin contenida en el cuaderno 8, nota 186, se concentra sobre el problema de la unidad de teoría y práctica, bastante menos acentuado en el cuaderno 4. Y este problema, ¿no concierne inmediatamente a los efectos políticos de la «escisión del marxismo» en materialismo filosófico y sociología científica?

Tomemos como punto de referencia la nota 196. Gramsci reprocha al marxismo de Bujarin el excluir la «posibilidad del error» en política, cuando, en cambio, «la posibilidad del error debe ser afirmada y explicitada». La concepción filosófica del marxismo se relaciona abiertamente con concepto de hegemonía y con las relaciones entre los intelectuales y las masas en el ámbito del socialismo en los fragmentos 169, 171, 173 y 174 del cuaderno 8. Una situación histórica nueva, ¿no requiere acaso «una superestructura nueva» y por lo tanto, nuevos intelectuales? La tarea específica de éstos sería la de trabajar en «la construcción cultural hegemónica», a partir del nivel real de las masas. Si estas masas están todavía en una fase «antropológico-tolemaica», la filosofía debe partir de esta «filosofía de los no filósofos», para tender a realizar una cierta adecuación entre la cultura y la práctica, es decir, para «organizar una revolución cultural».

Cuando se conoce la función política de Croce como organizador *filosófico* de la hegemonía cultural e ideológica de las clases dominantes, la siguiente afirmación de Gramsci es perfectamente clara: Bujarin no alcanza «a plantearse y a resolver, *desde el punto de vista del materialismo* histórico, el problema que Croce se planteó e intentó resolver *desde el punto de vista del idealismo*» *(Q 8,* 174). El punto de vista de clase sobre la filosofía puede ser distinto, pero su función consiste, frente al «sentido común», a la «filosofía espontánea de las masas», en «ofrecer un modelo de construcción cultural hegemónica» *(Q 8,* 173).

Basta comparar los dos cuadernos, cuya elaboración es prácticamente contemporánea, para hacer resaltar la *doble* dimensión de esta crítica, que es filosófica, es cierto, pero también política. El concepto de cultura sirve aquí de *terreno* espe-

cífico de la intervención filosófica, liberandola de todo economicismo. Tanto es así, que la crítica al economicismo en nombre del concepto leninista de hegemonía programa igualmente una nueva búsqueda en filosofía, la de la filosofía marxista *como base* para una crítica del «sentido común», para una revolución en los métodos mismos del conocimiento («reforma intelectual») y para una transformación de los modos de vida *(civiltà)*.

Si observamos con un mínimo de perspectiva este entrelazamiento de motivos políticos y filosóficos que operan en la cultura, se puede percibir fácilmente que la dialéctica juega aquí un papel de soldadura entre los dos campos. Al igual que Bordiga, Bujarin «concibe a la dialéctica como una sección de la lógica formal», como una especie de esperanto filosófico aplicable matemáticamente a situaciones y objetos de cualquier naturaleza. Pero «la dialéctica es una nueva forma de pensar, una nueva filosofía». No se trata, como quería hacer Bordiga en 1920, de restaurar los principios filosóficos y materialistas del marxismo, de ser ortodoxo, porque el simple acto de inversión-reemplazamiento del idealismo por el materialismo, puede producir efectos contrarios a los buscados, es decir, un retorno al idealismo:

> La filosofía del *Ensayo popular* es puro aristotelismo (positivista), es decir, una readaptación de la lógica formal según los métodos de las ciencias naturales *(Q. 8,* 186).

En síntesis: la filosofía traiciona cuando se plantea como un objeto separado, aislado, cuando se convierte en una ontología materialista de nuevo tipo, para continuar mejor la filosofía tradicional, la función especializada por los filósofos.

Pregunta: ¿en qué sentido la crítica gramsciana a Bujarin caracteriza todo el «marxismo» de Gramsci? ¿Qué la distingue de todas las otras críticas, recuperadas o recuperables, en el ámbito del marxismo occidental, especialmente de la crítica lukacsiana de 1925? La confrontación de sus posiciones respectivas, agrega mayor claridad a toda la originalidad del pensamiento de Gramsci.

II. DE LUKACS A GRAMCSI: POSICION CRITICO-POLITICA Y POSICION GNOSEOLOGICO-POLITICA

El error de fondo, el error central de Bujarin consiste en haber dividido al marxismo en dos. Al contraponer una «sociología

científica» (historia y política), construida según el modelo de las ciencias naturales, y una filosofía propiamente dicha, es decir, el materialismo filosófico, y después el materialismo dialéctico (intervención en el congreso de historia de la ciencia de Londres), Bujarin rompe «con la importancia revolucionaria de la dialéctica». Gramsci no cesa de repetir: lo incorrecto en Bujarin, no es tanto tal o cual planteamiento, sino la problemática, su posición en el problema filosófico. ¿Y ello por qué?

La escisión instaurada por Bujarin, pero desarrollada ulteriormente por Stalin, afecta al significado mismo de la dialéctica:

> En el *Ensayo* falta un tratamiento de la dialéctica. La dialéctica está dada como un presupuesto y muy superficialmente [1].

Esta ausencia de un tratamiento específico de la dialéctica, significa en realidad que la filosofía de la praxis ha sido preliminarmente escindida «en dos elementos: una teoría de la historia y de la política concebida como sociología... y una filosofía propiamente dicha, que será después el materialismo filosófico o metafísico o mecánico (vulgar)».

¿Un método escindido de su objeto, no separa a la dialéctica de la realidad, privándola de todo peso gnoseológico? Pero el hecho más grave es que si no se entiende a la dialéctica como «gnoseología», tampoco se comprende su papel revolucionario en la «ciencia de la política»:

> Cuando se plantea de esta forma la cuestión, ya no se entiende la importancia y el significado de la dialéctica, que, de *doctrina del conocimiento* y sustancia medular de la historiografía y de *ciencia de la política,* se ve degradada a subespecie de la lógica formal, a escolástica elemental [2].

Si toda escolástica puede ser definida como una lógica exterior a sus objetos, aplicable formalmente a los diferentes campos científicos, se deduce que esta «formalización del marxismo» produce la inevitable dogmatización de los principios y desemboca en una nueva metafísica. «Escindida de la teoría de la historia y de la política, la filosofía no puede ser otra cosa que metafísica» [3].

Mas, si volvemos sobre los términos del debate filosófico llevado a cabo en la URSS, del que ya hemos hablado, podemos

---

[1] *MS,* p. 155.
[2] *Ibid.,* p. 156, subrayado nuestro.
[3] *Ibid.,* p. 157.

apreciar que la crítica gramsciana no pasa por la alternativa allí desarrollada, es decir, la dialéctica como *ciencia* (filosofía naturalista) o la dialéctica como *metodología universal.* Las dos posiciones delineadas en ese debate están relacionadas con expresiones filosóficas anteriores: Hegel en el caso de Deborin, el materialismo mecanicista en el caso de Bujarin. Pero «el significado de la dialéctica solamente puede ser concebido en todo lo que tiene de *fundamental* si la filosofía de la praxis se concibe como una filosofía completa y original que inicia una nueva fase de la historia y del desarrollo mundial del pensamiento, en cuanto supera (y superándolos incluye en sí misma sus elementos vitales) tanto al idealismo como al materialismo tradicional, expresiones de las viejas sociedades»[4].

Tenemos aquí una superación que es teórica en tanto es práctica, porque es una superación *en* la práctica de las sociedades de clase anteriores. Esta superación exige que nos coloquemos en un *nuevo* campo de análisis, y nada tiene que ver con una superación hegeliana, en el espíritu, bajo la forma filosófica de la consciencia de si como consciencia de lo verdadero. La superación gramsciana presupone un *salto cualitativo,* la comprensión de la originalidad de la filosofía marxista en relación a las oposiciones filosóficas clásicas. En caso contrario «no se puede concebir la nueva dialéctica, en la cual justamente esta superación se efectúa y se expresa»[5].

¿Hasta dónde llega esta crítica y de qué horizontes culturales proviene?

En su intento de proponer una «alternativa» al estalinismo teórico (el «marxismo occidental»), numerosos investigadores relacionaron las críticas gramscianas de los años 1930 con las que Lukács había realizado en el año 1925 de las posiciones de Bujarin, con el fin evidente de instrumentalizar políticamente los términos del problema[6]. Más allá de esta «recuperación» de Gramsci en el marco de un humanismo crítico, muy a menudo premarxista y de todos modos antileninista, nos parece que la cuestión tiene cierto interés, pues plantea agudamente las formas de difusión del marxismo y, después, del leninismo, en Occidente, en países tan distintos en su plano cultural y social. Es indudable que las críticas más radicales

[4] *Ibid.*, p. 156.
[5] *Ibid.;* esta es una idea central que aparece ya desde el cuaderno 4.
[6] Tal es el caso del prefacio de Oskar Negt a la publicación del conjunto del debate alrededor de Bujarin: *N. Bucharin, Abram Deborin, Kontroversen über Dialektischen und Mechanistischen Materialismus,* Francfort, Suhrkamp Verlag, 1969.

de un cierto tipo de marxismo teórico son las de Lukács y Gramsci, los cuales, si bien de diferente formación teórica, estuvieron influidos por el historicismo (de tipo sociológico, de Dilthey a Weber, en un caso; crociano en el otro), por la tradición hegeliana y por la crítica al positivismo de las ciencias exactas en nombre de una «filosofía de la revolución». Gramsci, al igual que Lukács, «filosofa» en un período de «crisis del marxismo teórico», que es también el de su renovación leninista.

El artículo crítico de Lukács es de 1925, un año después de su bello libro sobre Lenin, y un año antes de un artículo muy importante en su camino hacia el marxismo: «Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista.» Es éste un período de ruptura no consumada, marcado por ciertas tesis de *Historia y consciencia de clase,* pero ya abierto a otra perspectiva. ¿Acaso no escribirá Lukács: «En los primeros años que siguieron a la muerte de Lenin yo alimentaba las esperanzas de una edificación leninista del marxismo»[7]? Como lo hará después Gramsci, Lukács apunta a la problemática de Bujarin. Los puntos de acuerdo entre ambos saltan a la vista, incluso si se perfilan profundas divergencias que se refieren *al estatuto teórico de la práctica política en filosofía* y, por lo tanto, al lugar de la cultura en la sociedad.

Veamos primero las afinidades. Como Gramsci, Lukács critica el lastre del materialismo mecanicista y de las ciencias naturales en el marxismo de Bujarin. Acercándose excesivamente al materialismo de las ciencias naturales, al quedar prisionero «del materialismo burgués» (es decir, el materialismo de la intuición, que oculta toda relación práctica con lo real), Bujarin «termina por ocultar el elemento decisivo del método marxista: ligar todos los elementos de la economía y de la sociología a las relaciones sociales entre los hombres»[8]. Este error teórico, por el cual Bujarin se aleja de la

---

[7] En «Mi camino hacia Marx», Lukács relaciona *Historia y consciencia de clase* con su «segundo período», marcado en el plano político por las lecciones de la revolución húngara y en el plano filosófico por una recuperación del Marx dialéctico a partir de Hegel. Los años siguientes, consagrados al estudio de Marx y de Lenin, abrirán un tercer período, en el cual «el carácter unitario y total de la dialéctica materialista» aparece completamente claro para Lukács; su libro consagrado a Lenin es, demasiado a menudo, subestimado.

[8] Para estos escritos políticos de juventud, hemos utilizado la edición italiana: *Scritti politici giovanili, 1919-1928,* Bari, Laterza, 1972. Estos artículos tienen gran importancia para estudiar el problema de los intelectuales: «Sobre el problema de la organización de los intelectuales», «Sobre

«tradición auténtica del marxismo», y su orientación científico-naturalista, entrañan una *posición mecanicista-evolucionista*, minada por el fetichismo del instrumento técnico convertido en fuerza motriz de la revolución:

> Es evidente que esta identificación de la técnica con las fuerzas productivas no es adecuada ni marxista. La técnica es una componente, un momento indudablemente muy importante de las fuerzas productivas sociales, pero no es identificable simplemente con ellas [9].

Este párrafo hace eco de la crítica gramsciana del modelo tecnologista en el manual de Bujarin, es decir, la errónea concepción de las fuerzas materiales de producción reducidas exclusivamente al instrumento técnico, cuando en realidad la clase obrera «es la fuerza productiva principal». Esta fórmula es de *L'Ordine Nuovo*, e indica perfectamente el lugar de origen de esta crítica gramsciana: la práctica militante de la dirección de los consejos de fábrica. En consecuencia, la máquina no es un simple objeto técnico aislado o aislable, es un objeto de producción y un objeto de propiedad, cristaliza una relación social como momento de las fuerzas materiales de producción *(Q 4*, 18, 19, 25).

Esta crítica común a todo materialismo tecnológico a la manera de Loria, en nombre de la dialéctica revolucionaria, presupone asimismo otras críticas. Gramsci, al igual que Lukács, discute un determinado tipo de relación entre la base y las superestructuras y en especial la *concepción positivista* que suele acompañarla. Lukács ataca los efectos teóricos y filosóficos del «fetichismo de las ciencias exactas» en sociología. Pues, ¿cómo conocer y prever el desenvolvimiento histórico en base al modelo mecanicista de las leyes de la naturaleza, que incluso las mismas ciencias físicas han puesto en duda con la concepción probabilista? Es cierto que Bujarin afirma: «por el momento no podemos prever la fecha en la cual tal acontecimiento tendrá lugar», pero en concreto, las previsiones

---

el problema del trabajo intelectual», lo que prueba que la preocupación gramsciana era común a todo el marxismo de la época. La encontramos igualmente en un texto de Varga de 1922, en el que se distinguen tres tipos de intelectuales: los funcionarios (aparato de Estado, administración), el personal de enseñanza («el menos considerado y el peor pagado...») y los empleados (categoría muy amplia que agrupa igualmente a los ingenieros, los químicos, los técnicos...). De aquí surge que la reducción humanista del concepto de intelectual (los «grandes intelectuales», los «humanistas») no es dominante en esta época, en la que se discute de la «organización de los intelectuales».

[9] G. Lukács, *Scritti politici giovanili*, p. 192.

son posibles para las ciencias sociales de la misma forma que para las ciencias naturales, y según las mismas leyes. Pero, como señala Lukács, entre la posibilidad de conocer los hechos y la de evaluar las tendencias en lucha, la diferencia no es tanto cuantitativa como cualitativa: «Una diferencia objetiva y cualitativa de los objetos mismos» [10]. A la concepción mecanicista de la ley, Lukács opone la concepción leninista de la historia como campo de luchas, como *ley de tendencia*. La misma que Lenin había desarrollado en el II Congreso de la Internacional:

Camaradas, aquí nos acercamos de lleno al problema de la crisis revolucionaria, base de nuestra acción revolucionaria. Y ante todo debemos señalar dos errores muy difundidos. Por una parte, los economistas burgueses pintan esta crisis como un simple «malestar»... Por otra parte, algunos revolucionarios procuran demostrar que *esta crisis no tiene salida alguna*. Es un error. No existen situaciones absolutamente sin salida... Una verdadera «demostración» en este problema y otros similares, sólo la práctica puede proporcionarla [11].

Palabras admirablemente adecuadas, que liberan a la concepción de la historia de toda retórica de la necesidad que separan al apologeta (era necesario...) del revolucionario, que distinguen al objetivismo oportunista del materialismo auténtico. Hacer referencia a Lenin, en este caso, indica ya el desplazamiento operado en Lukács con relación a *Historia y consciencia de clase*. Una verdadera crítica al mecanicismo sólo es posible en nombre del proletariado como fuerza autónoma y políticamente organizada:

Unicamente esta concepción dialéctica de las tendencias histórico-evolutivas crea el *marco teórico* para la aparición del proletariado como fuerza autónoma en la lucha de clases [12].

Y más aún:

---

[10] *Ibid.*, p. 199.

[11] Lenin, *Obras completas*, vol. 31, Buenos Aires, Cartago, 1960, p. 218.

[12] G. Lukács, *Lenin*, México, Grijalbo, 1970, p. 22. Observemos de paso, las similitudes entre este pequeño libro de Lukács, tan penetrante, y la apropiación del leninismo por el joven Gramsci. Las grandes líneas comunes son: crítica del economicismo, imperialismo, actualidad de la revolución, papel de la organización del proletariado como clase dirigente. Una historia sistemática y comparada de los itinerarios de Gramsci y de Lukács, en el plano filosófico (hegelianismo, historicismo, etc.) y político (experiencia de los consejos, en ambos casos), sería apasionante y permitiría aclarar otra historia, todavía no escrita: la de las relaciones entre los intelectuales y el leninismo en occidente.

La concepción leninista de la *organización entraña, pues, una* doble ruptura respecto al fatalismo mecanicista: con el que concibe la conciencia de clase del proletariado como un producto mecánico de su situación de clase, y con el que no ve en la revolución *misma sino* el *resultado* mecánico de unas fuerzas económicas que se desencadenan de manera inexorable [13].

Pues el «leninismo» fue sobre todo eso: una ruptura con el economicismo, con las concepciones positivistas del marxismo, una reevaluación de la iniciativa política del proletariado, de la dialéctica entre situación de clase y consciencia/posición de clase. Y este Lenin, el Lenin lukacsiano de 1925, difiere menos de lo que podríamos suponer del Lenin gramsciano. Con un matiz esencial, es cierto: Gramsci es, al igual que Lenin, un dirigente político del proletariado. Y también, este acercamiento entre Gramsci y Lukács a propósito de sus críticas comunes a Bujarin nos muestra más una apropiación del leninismo en la fase de la actualidad de la revolución (experiencia de los consejos en ambos casos) que su historicismo inicial.

¿Y no rechaza Gramsci toda concepción determinista de la previsión histórica en nombre de la hegemonía leninista, de la dialéctica entre condiciones objetivas de una relación de fuerzas y condiciones subjetivas de su maduración política respecto al Estado? Pues esa desviación confunde dos cosas teóricamente distintas: la causalidad y la dialéctica. La previsión no puede ser un acto de conocimiento apoyado sobre leyes necesarias y que fije las etapas a recorrer:

En realidad únicamente la lucha, y no los momentos concretos de ésta, que son el resultado de fuerzas opuestas y *en continuo movimiento*, puede preverse en forma «científica» [14].

Para Gramsci, que reflexiona a partir de una derrota, de la derrota del movimiento obrero frente al fascismo, la política parte de una constatación crítica de las carencias pasadas, un poco como lo hizo Marx después de la Comuna. Sin duda los *Quaderni del carcere* nos hacen pensar que las enseñanzas de las derrotas permitieron siempre un *salto* importante en el análisis marxista (1870, 1905, 1920, 1933, etc.).

Después de la derrota la política toma siempre la forma de un problema a resolver, de una serie de *interrogantes*. Escuchemos mejor a Brecht [15], cuando se pregunta, después

[13] *Ibid.*, p. 44.

[14] *MS*, pp. 159 *ss.*

[15] Véanse los citados *Schriften zur Politik und Gesellschaft* [*Escritos políticos*, Caracas, Tiempo Nuevo, 1970, pp. 33-34]. Nuestras numerosas

de una derrota: ¿Cómo es que es una derrota? ¿Qué medios auxiliares, posiciones, etc., se perdieron? ¿Aún subsisten ilusiones dentro del proletariado? ¿Se han revelado errores? ¿Pueden ser liquidados, emocional y técnicamente? ¿Es la crisis la culpable de la debilidad política del proletariado? ¿Persistirá la crisis?

En 1930 Gramsci se enfrenta con todos estos interrogantes. Pues la derrota pone siempre en evidencia una cierta *subestimación* del adversario de clase y él responderá a esta subestimación del adversario de clase con su trabajo sobre la ampliación del Estado. ¿Acaso no había sido él el único que previó en 1920 la posibilidad de una reacción de nuevo tipo, y en 1922 (antes de la marcha sobre Roma), la posibilidad de un golpe de Estado militar? «El hecho de prever es... únicamente un *acto práctico*» [16], que exige una inteligencia de la política como campo de fuerzas, de conflictos tendenciales. Para la burguesía no hay situaciones sin salida.

En conclusión, el antibujarinismo de Lukács y de Gramsci, ligado a situaciones históricas y culturales paralelas, marcadas por una apropiación *muy progresiva* de la teoría leninista [17], parece sugerir, más allá de la afinidad crítica *evidente*, la presencia de una bifurcación esencial, cuyos efectos no han sido reabsorbidos aún por el movimiento obrero. Pera circunscribir los jalones de una futura historia de los intelectuales comunistas de Occidente, podemos plantear la hipótesis de que Lukács desarrolla, en 1925, una *posición crítico-política*, en la cual está, en parte, prefigurada su futura concepción de la responsabilidad del intelectual comunista, es decir, del «gran intelectual» que debe desarrollar en su época, en la época de la lucha por el socialismo, la misma función desempeñada por los intelectuales burgueses progresistas en el siglo XVIII y que Hegel o Balzac sintetizaron en el siglo XIX «pese a ellos mismos» (o gracias a ellos). El filohegelianismo de Lukács, que se expande en los años 1930-1940, en el curso de una perpetua guerrilla con las posiciones oficiales [18], pero también su des-

citas de Brecht tienen un significado muy preciso: partiendo de una práctica diferente a la de Gramsci, Brecht coincide con él en algunas de sus posiciones filosóficas y políticas.

[16] *MS*, p. 159, subrayado nuestro.

[17] Lukács, en «Mi camino hacia Marx», dice haber leído *El Estado y la revolución* en 1918-1919, aproximadamente en la misma época que Gramsci.

[18] La expresión *guerrilla* está empleada por Lukács mismo. Como subraya Prévost en su introducción ya citada: «Obligado a escribir, no

confianza respecto a la vanguardia literaria en general y revolucionaria en particular (Brecht), son todos síntomas de un tipo de relación entre filosofía y movimiento obrero, en la cual el intelectual militante es el *protagonista* de una historia en la que la cultura y la política sólo se encuentran muy raras veces. En los términos de Althusser, podríamos decir que Lukács se queda en el marco de una inversión de Hegel, mientras que Gramsci se sitúa desde el principio en otro terreno: la filosofía cambia de campo de análisis, la hegemonía leninista sirve de operador gnoseológico y político para abordar las condiciones de una «reforma intelectual y moral de masa». Es típica en este sentido la divergente apreciación sobre la filosofía de la ilustración y el hegelianismo. Para Gramsci, la filosofía de la ilustración fue, antes que nada, una «magnífica revolución» en la *civiltà*. Hegel abre un período nuevo: piensa un nuevo estatuto del intelectual, que corresponde al Estado integral. Para Lukács la filosofía es consciencia-conocimiento del todo social, exigencia de totalización.

De esta forma, la divergencia es estridente cuando comparamos el problema del papel de la filosofía. Lukács reprocha a Bujarin el hecho de hacer de la dialéctica una *ciencia*[19], lo que se entiende perfectamente a partir del momento en que la dialéctica marxista tenía el carácter de una *metodología general*. En el conflicto entre deborinianos y mecanicistas, Lukács está del lado de los primeros, aun cuando tiene diferencias sustanciales con ellos, en la medida en que, luchando contra la «corriente plejanovista», contra el socialismo vulgar, y recuperando al Lenin de los *Cuadernos filosóficos*, asistimos a una cierta revalorización de Hegel, ya sensible desde 1926 en el trabajo «Moses Hess y la dialéctica idealista». Ahí, el pasaje de Hegel a Marx está indicado ya como una continuidad sin rupturas graves, como una recepción *materialista* de la filosofía hegeliana[20].

El artículo de 1926 consagrado a Hess muestra más de un testimonio sobre estos deslizamientos, aún inciertos. De Lenin, Lukács retiene una reflexión metodológica sobre el futuro, una ruptura con su utopismo revolucionario de antaño, «pues solamente mediante la praxis el futuro se convierte para nosotros

está sin embargo en una posición oficial... En todo caso, si participa en la vida soviética no lo hace desde el campo del dogmatismo oficial».

[19] *Scritti politici giovanili*, p. 197.

[20] Se trata, diríamos, de una «puesta a punto» y no de una «puesta en duda»; véase la citada introducción de Prévost.

en algo concreto y real»[21]. Pero de Hegel comienza a conservar una cosa bastante distinta: el sorprendente realismo de una filosofía que permite ir más allá de todas las formas de utopismo ético o revolucionario de matriz kantiana y, más exactamente, fichteana. Formas que buscan siempre la unidad de la teoría y la práctica, en el deber ser ético de un sujeto. Esta fascinante superioridad de Hegel no está solamente en la identidad realizada entre la filosofía y la historia de la filosofía, como lo proclama ligeramente toda una tradición de «lectura» de Hegel, sino que está en algo mucho más vital: *la relación entre la filosofía y su tiempo:*

> La tentativa de conceptualizar la filosofía como *expresión* especulativa de la historia misma y no como filosofía de la historia[22].

Aquí está la grandeza de Lukács: el hegelianismo como filosofía de un presente, que es el de la sociedad burguesa; pero también en esto está su debilidad: ese famoso historicismo de la totalidad expresiva, que Althusser subrayó en la génesis y la forma del marxismo occidental, encuentra en el filohegelianismo lukacsiano su expresión más acabada. Apoyándose en la «Introducción de 1857» de Marx, Lukács relaciona las categorías conceptuales con su fundamento real en la sociedad burguesa: la filosofía se identifica con una crítica de la economía política como crítica del fetichismo. Pues «no siendo la economía política ni una ciencia entre las otras ni una ciencia fundamental, abarca a la historia mundial en su integridad, es decir, las *formas de existencia* de la sociedad humana»[23].

Para concluir con las posiciones de Lukács en 1925-1926 y con el *fondo* real de su crítica a Bujarin, es necesario eliminar toda ambigüedad. Hay dos caminos para evitar el economicismo: uno, es el de Lenin, que concibe al presente como lucha de tendencias y a la filosofía como el lugar en el que se inscriben en última instancia las luchas políticas; el otro, es el del marxismo hegeliano, que considera a la filosofía como la expresión consciente y crítica del presente. En esta etapa del pensamiento lukacsiano los dos caminos aún se encuentran, pero terminarán por separarse. El movimiento hacia el realismo, hacia el materialismo, lo que Lukács ha llamado su «camino hacia el marxismo», dejará aparecer poco a poco la gran

[21] En su artículo sobre Hess, Lukács relaciona esta posición con la superación de todo utopismo ético que aísla el deber.
[22] *Scritti politici giovanili*, p. 256.
[23] *Ibid.*, p. 307.

carencia lukacsiana: la ausencia de una verdadera teoría de la eficacia superestructural. Y esta ausencia impide pensar la revolución filosófica de Marx en relación a las posiciones filosóficas anteriores: la filosofía también forma parte de las superestructuras y opera en campos aparentemente no filosóficos, como la *civiltà*.

Pues bien, esta gran carencia de Lukács es justamente el punto fuerte de Gramsci. No nos hallamos frente a la filosofía humanista de la praxis del sujeto, sino frente a la afirmación cortante, incisiva, de que la crítica del economicismo es *políticamente practicable* sólo cuando la filosofía del marxismo se sitúa *en* y *en relación con* las luchas de clases, es decir produciendo una teoría *del papel de la filosofía en el campo superestructural* y delimitando la tensión productiva entre la teoría y la política. Esta tensión permite *finalmente* pensar el papel específico de la filosofía en la práctica política, y posibilita fijarle un campo de intervención que no se agote en su relación, siempre subestimada, con las ciencias, sino que se encuentre con «la filosofía espontánea» de las masas populares.

Buscando diferenciar «la filosofía de la praxis» de las otras concepciones filosóficas, Gramsci propone tomar como criterio el *estatuto de la contradicción*. Mientras que las otras filosofías son «creaciones inorgánicas *porque son contradictorias*», la filosofía de la praxis «no tiende a resolver *pacíficamente* las contradicciones existentes en la historia y en la sociedad, sino que *es la teoría misma de tales contradicciones*»[24]. En tanto que tal, «no es el instrumento de gobierno de los grupos dominantes para obtener el consenso y *ejercitar la hegemonía* sobre las clases subalternas», como en el caso de Croce, sino que se sitúa desde el punto de vista de las clases subalternas:

> Es la expresión de esas clases subalternas, que quieren educarse a sí mismas en el arte del gobierno y que están interesadas en conocer todas las verdades, *incluso las más desagradables*[25].

A tal efecto, la filosofía de la praxis se apoya en una crítica de las ideologías que influye sobre el conjunto de las superestructuras. En ese sentido, Gramsci afirma, de manera polémica, que la filosofía de la praxis es también una superestructura, para marcar todo lo que separa al marxismo del hegelianismo. De ahí esta tesis que barre el espacio teórico de una gnoseología de la política: la filosofía de la praxis sólo

---

[24] *MS*, p. 283, subrayado nuestro.
[25] *Ibid.*, subrayado nuestro.

puede constituirse en teoría en razón de una relación específica con la filosofía de los «no filósofos», es decir, la filosofía de las masas. Relación que asegura filosóficamente su propio funcionamiento político.

Expliquémonos y evitemos algunos posibles malentendidos. Esta relación no tiene nada que ver con un simple empirismo positivista, que asigna a la filosofía la tarea de generalizar la experiencia de las masas para proclamar de esta forma *su muerte,* su reabsorción en la práctica política, en la revolución. Para Gramsci *la filosofía tiene una dimensión gnoseológica,* y lejos de identificarse con la revolución, es *la revolución de la que tiene una dimensión filosófica.* «La hegemonía realizada significa la crítica real de una filosofía, su dialéctica real» *(Q* 7, 33). Esto seguramente conmueve nuestros métodos de pensamiento, pero Gramsci no se cansa de repetir: todo es política, incluso la filosofía. La tesis de Engels, que ve en el proletariado al heredero de la filosofía clásica alemana, se encuentra realizada, traducida en la práctica leninista de la revolución:

> ... se puede afirmar que la teorización y la realización de la hegemonía hecha por Ilich ha sido también un gran acontecimiento «metafísico» *(Q.* 7, 35).

La hegemonía como filosofía, como hecho filosófico; indudablemente esto sacude nuestros hábitos, nuestras tradiciones, nos desarraiga, en el sentido más literal: perder las raíces en la historia de la filosofía. Pero este *desarraigo* no es más que la condición de una nueva relación con el pueblo, con las masas. Es necesario entender a fondo todo el peso de esta tesis tan límpida, y que *programa* el esfuerzo gramsciano de refundación de la filosofía del marxismo, para comprender el eje estratégico de la crítica a Bujarin.

Gramsci no sólo rechaza de Bujarin ciertos aspectos menores equivocados, sino más bien la manera de plantear la cuestión de la filosofía, es decir, su *error inicial,* que consiste en separar la «filosofía de los filósofos» de la del *sentido común,* llamada *filosofía espontánea* o *ideología de masa.* Gramsci se inspira indudablemente en Croce y en su concepción ampliada de la religión, pero subvierte los términos de ese planteamiento a la luz de la práctica política leninista. Y esta traducción materialista es esencial. Croce había distinguido la filosofía de los filósofos y la de los no filósofos, pero en él, falto de una teoría materialista de la cultura, esta distinción

es platónica. Para Gramsci, al igual que para Henri Barbusse, si *todo el mundo es filósofo* es, ante todo, porque existe una filosofía en estado práctico en el lenguaje, en el sentido común, en lo que Gramsci llama folklore, entendido en el sentido más amplio de «sistema de creencias, de superstición, de opinión, de formas de ver y actuar». La noción de «filosofía espontánea» (que retomará Althusser y que encontramos también en Engels), expresa un término genérico que reagrupa el conjunto de los sentimientos, de los modos de vida y de pensamiento, característicos de las capas subalternas y que da lugar a un objeto nuevo, específicamente gramsciano: una historia de las clases subalternas. De esta forma, Gramsci extrae del sentido común los caracteres difusos y genéricos de una época determinada, en un medio popular dado. El sentido común, entendido de esta manera, es siempre contradictorio, compuesto por *tendencias* surgidas de representaciones idealistas de origen religioso y de representaciones materialistas-realistas ligadas a la práctica social.

Bujarin cae en una visión unilateral y falsa de la crítica porque no conecta al marxismo con la filosofía contradictoria y espontánea de las masas populares, cuyo efecto principal consiste en subordinarlas a la ideología dominante. Bujarin concentra su crítica sobre los sistemas filosóficos de los intelectuales, cuya eficacia sobre las masas populares no puede ser *directa* (dado que tales sistemas son casi siempre desconocidos por las masas y no tienen eficacia en la formación de su consciencia de clase) sino *indirecta:*

> Estos sistemas influyen sobre las masas populares como fuerza política externa, como elemento de fuerza cohesiva de las clases dirigentes, por lo tanto como elemento de subordinación a una hegemonía exterior que limita el pensamiento original de las masas populares en forma negativa, sin influir sobre ellas positivamente [26].

A la filosofía marxista le corresponde la tarea de desarrollar la hegemonía sobre dos frentes: en el plano de la hegemonía interna y en el de la hegemonía externa, en el plano que concierne directamente a las masas populares y en el que les concierne indirectamente, porque organiza la hegemonía de las clases dirigentes (tipo Croce). Pues la dialéctica revolucionaria coincide con el paso de la espontaneidad a la educación, en el que Gramsci verá todo el peso hegemónico de la experien-

[26] *Ibid.*, p. 139. Desarrollaremos este aspecto de la cuestión en nuestra parte quinta.

cia de *L'Ordine Nuovo.* No hay ruptura epistemológica entre la filosofía de las masas y la filosofía de los filósofos. De una a otra, la distinción es menos cualitativa que cuantitativa, incluso si la distinción cuantitativa (mayor coherencia crítica y teórica en el accionar de los filósofos) hace ya intervenir algunos elementos nuevos: renovar el sentido común es educarlo haciéndolo progresar hacia una concepción unitaria.

Progreso filosófico, pero también progreso político. Esta dialéctica *tiende,* en el socialismo, a la supresión del foso potencial entre los intelectuales y las masas, haciendo coincidir, de manera permanente, la teoría y la práctica mediante un *ajuste perpetuo,* pues, como decía Brecht: «la filosofía enseña el *comportamiento justo*».

Es el problema de *lo justo* y no de *lo verdadero.* Pero podemos preguntarnos, con Althusser, ¿qué es lo que distingue lo justo de lo verdadero y quién deberá decidir qué cosa es justa? El hecho de que esta interrogación la encontremos en Gramsci nos muestra toda su originalidad respecto a Bujarin y a Lukács. Por diferentes razones, tanto el uno como el otro no se plantean las nuevas bases para comprender la revolución filosófica de Marx, dado que éste rompe con la ideología teórica de la filosofía como tal, es decir, rompe con la filosofía como sistema de verdad. Toda reproducción, bajo una forma hegeliana o materialista, del lugar clásico de la filosofía que la convierte en algo ajeno a la coyuntura en la cual interviene, no puede sino reproducir directa o indirectamente una división de las especializaciones y las tareas que Gramsci pone en discusión: la tarea de los filósofos por un lado y la tarea de las masas por el otro. Esta es una división que puede atravesar una clase, por otra parte, en razón de una posible disparidad entre sus posiciones políticas o económicas avanzadas y sus posiciones culturales e ideológicas atrasadas:

> Una clase, algunos de cuyos estratos se han quedado en la concepción tolemaica del mundo, puede sin embargo ser la representante de una situación histórica muy progresista; atrasados ideológicamente (o al menos en algunos aspectos de su concepción del mundo, que está en ellos en estado fragmentario e ingenuo), estos estratos son, pese a todo, muy avanzados desde el punto de vista práctico, es decir, desde el punto de vista de su función económica y política [27].

Esta disparidad, este desarrollo desigual entre la política y la cultura, tiene efectos políticos en la «gestión» del poder del Estado. Esta contradicción potencial entre dos conscien-

---

[27] *Ibid.,* p. 176.

cias, una consciencia práctica y una consciencia teórica, debe ser resuelta, porque si no se convierte en un verdadero obstáculo a la hegemonía del proletariado, a una política de *dirección* sobre el conjunto de la sociedad. ¿De qué forma se puede superar esta contradicción? Solamente concibiendo a la filosofía como una *parte integrante* de la coyuntura de las relaciones de clase. En vez de plantearse un *objeto separado* de la historia y de la política (es decir, en vez de «hacer metafísica» y transformarse en teología de la revolución), la filosofía misma es una parte de la política y de la historia. Como subraya Althusser, la filosofía «no puede mantener con la coyuntura una relación externa, *puramente especulativa, una relación de puro conocimiento,* porque ella *es parte de este conjunto*» [28].

Dicho más claramente, la filosofía no tiene un objeto que la separe de la lucha de clases, sino que tiene un lugar en juego en esa lucha. O mejor dicho, bajo un cierto aspecto, y desde un determinado punto de vista: el de la relación práctica de la filosofía con la coyuntura inscrita *bajo el concepto de cultura.*

Porque si la filosofía no es política sin más, ello no impide que toda cuestión «filosófica» sea ya una cuestión política. ¿Cuáles son, en la política gramsciana, las relaciones entre la dialéctica y la política?

III. DIALECTICA Y POLITICA: EN TORNO AL MARXISMO DE GRAMSCI (LA FILOSOFIA, LAS MASAS Y LA CRITICA POLITICA)

Contrariamente a lo que han propuesto la mayor parte de los comentaristas de Gramsci, que han privilegiado los aspectos filosóficos de la crítica gramsciana a Bujarin, creemos que los reproches más profundos, que se refieren al «formalismo» de Bujarin, a su tendencia escolástica, a su carencia de dialéctica, sólo tienen verdadera importancia en relación a la práctica política que los anima o autoriza. Las críticas, orientadas ahora hacia Bujarin, no son nuevas en la pluma de Gramsci. En efecto, son exactamente las mismas que dirigió a Bordiga y al izquierdismo en los años 1924-1926, y por lo tanto ponen en funcionamiento toda una práctica leninista de la política que es *la única vía auténtica de acceso* al marxismo de Gramsci.

[28] L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, cap. 2.

El proceso de reexamen de los momentos decisivos de la lucha del movimiento obrero italiano se inicia en el año 1930: el cuaderno 3 (notas 42, la «fábula del castor»; 45 y 48, espontaneidad y dirección consciente) procede a un sorprendente vaivén entre el pasado y el presente, en el sentido en que la crítica del pasado, la crítica de las debilidades del movimiento obrero italiano, asume un carácter no sólo teórico sino también político.

Singular, esta «fábula del castor»; ¡el castor, perseguido por los cazadores, que querían arrancarle los testículos para extraer de ellos productos medicinales, se los arranca él mismo para salvar su vida! Pregunta de Gramsci: «¿Por qué no hubo resistencia?» (frente al fascismo). Vuelve de esta forma sobre el partido socialista de los años 1917, sobre la crítica a la corriente reformista: el partido socialista es «un partido paternalista, de pequeñoburgueses que se agitan inútilmente» y que desprecian la espontaneidad. Pero cuando «los hechos "espontáneos" se hacen presentes» (experiencias de *L'Ordine Nuovo)*, los «programas sonoros», las bellas palabras, vuelan en pedazos frente a los «hechos miserables». En una palabra, Gramsci retoma su crítica de los años 1920-1921, agravada por la posición de no resistencia de los reformistas (Turati y su grupo) frente al fascismo: el partido fue incapaz de existir como un organismo independiente, incapaz de plantearse como «embrión» de una estructura estatal [29].

Segundo frente de la crítica: la «debilidad» teórica de la tendencia de izquierda surgida de Livorno, su incapacidad para llevar adelante *una acción cultural.* Y de ahí, el sectarismo, el «bizantinismo», el formalismo de Bordiga. Para Gramsci, este segundo peligro tiene tanta *actualidad* como el primero. En las conversaciones de la prisión, que también datan de 1930, Gramsci no se cansa de repetir que el partido está enfermo de maximalismo, y que este maximalismo es un obstáculo para una verdadera práctica política de masa. La crítica al «formalismo» bujariniano, abarca también indirectamente a *otro formalismo,* el de Bordiga. Contraponiendo a estas posiciones la acertada práctica de masa de *L'Ordine Nuovo (Q 3,* 48), Gramsci intenta analizar dos problemas conexos:

1. En las condiciones creadas por el fascismo, ¿cuál puede ser la práctica política más adecuada, en la línea de *L'Ordine Nuovo* y del congreso del PCI en Lyon?

---

[29] *PP,* pp. 88-91.

2. En las condiciones creadas por el desarrollo del capitalismo, por el articularse de superestructuras complejas, ¿no es conveniente repensar la práctica de la política para hacer del moderno Príncipe (el partido comunista) el agente de una *doble lucha:* lucha política y lucha por «una reforma intelectual y moral» que sea el terreno «para un desarrollo ulterior de la voluntad colectiva nacional popular»? *(Q 8,* 21)[30].

Situada de esta forma, la crítica a Bujarin es inteligible en la medida en que examinemos previamente la crítica a Bordiga, elaborada entre 1924 y 1926, y retomada en forma lapidaria en un fragmento decisivo titulado «Contra el bizantinismo»:

Se puede llamar bizantinismo y escolasticismo a la tendencia degenerativa a tratar las llamadas cuestiones teóricas como si tuvieran un valor en sí mismas, independiente de toda práctica determinada. Un ejemplo típico de bizantinismo son las llamadas tesis de Roma, en las cuales los problemas son tratados, al igual que en economía pura, con el método matemático. Se plantea la cuestión de si una verdad teórica, descubierta en correspondencia con una determinada práctica, puede ser generalizada y considerada como universal en una época histórica. La prueba de su universalidad consiste en que es: 1) un estímulo para conocer mejor la realidad efectiva en un ambiente distinto al que la originó; este es un primer aspecto de su fecundidad; 2) habiendo estimulado y ayudado a esta mejor comprensión de la realidad, se incorpora a esa realidad misma como si fuera una expresión originaria de ella[31].

La verdad teórica es tal solamente si tiene importancia gnoseológica *para* el conocimiento de lo real e importancia

[30] En este fragmento se sintetizan todas las implicaciones del trabajo de Gramsci sobre el moderno príncipe (el partido político de vanguardia) comenzado en 1930. El partido político como príncipe moderno «crea» una voluntad colectiva unificada, pero esta creación no tiene nada de una acción carismática, de una creación *ex nihilo.* La «voluntad colectiva» ya existía, aun cuando estuviera dispersa. El moderno príncipe, como «protagonista de un drama histórico real e inmediato», no debe promover solamente una reforma intelectual y moral, sino también reunir las fuerzas necesarias, dirigir una alianza. Partiendo de Maquiavelo, Gramsci subraya que «toda formación de una voluntad colectiva nacional popular es imposible sin que las masas campesinas entren *simultáneamente* en la vida política», (además Gramsci usa la expresión «revolución nacional» a propósito de Maquiavelo y de su jacobinismo precoz).

A través de los estratos «maquiavelianos» de los *Quaderni* están estrechamente ligadas la teoría del partido, la del sistema de alianzas, la de la reforma intelectual y moral, la del elemento «nacional popular» y la del jacobinismo. Este fragmento es por tanto ejemplar, dado que Gramsci opone Maquiavelo a Sorel y delimita, de esta forma, su crítica del economicismo.

[31] *PP,* pp. 93-94.

política para su transformación. La justeza excluye a la sola coherencia principista de tipo formal. La universalidad de los «principios» marxistas-leninistas no se refiere a su carácter abstracto, de acuerdo a un modelo de cientificidad matemática o física, sino a su eficacia en la historia, al hecho de que puedan ser traducidos en «los lenguajes de las situaciones concretas particulares»[32].

Esta unidad de la teoría y la práctica no se detiene ante el umbral de una dignidad filosófica intacta o intangible, sino que funciona en la filosofía *como* en la práctica política. He aquí porqué la filosofía del libro de Bujarin *no funciona.* Si el libro de Bujarin está enteramente «viciado por el dogmatismo y la metafísica» *(Q 8,* 174), si cae en «una casuística de problemas concebidos y resueltos empíricamente», es porque elude la relación crítico-dialéctica de la filosofía con la ideología, con la *civiltà.* En Bujarin la filosofía funciona sin funcionar filosóficamente. Extraña aventura, si se reflexiona bien: se pueden afirmar tesis justas, respetar la «ortodoxia», y sin embargo, no pensar para nada... ¿Por qué?

Es necesario comenzar a tomar en serio a la unidad de la teoría y la práctica *como un proceso,* como algo que no está ya dado. De otro modo, cualquiera puede tranquilizarse en un diálogo de sordos sin ninguna consecuencia: la teoría está ahí, lista, preconstituida en Marx, en Lenin...

¿La práctica? Como todos saben es práctica, por lo tanto garanticémosla filosóficamente, teóricamente, mediante justificaciones infinitas, que hacen pensar un poco en la escolástica medieval, en la cual todo dependía en última instancia de la interpretación de una palabra.

Gramsci nos habla de una cosa bien distinta: la unidad de la teoría y la práctica es un «acto crítico», que pasa por diferentes etapas concretas e implica un desarrollo desigual, que deberá ser superado por la hegemonía y la práctica política del partido de vanguardia. Pues la consciencia práctica *implícita* no coincide necesariamente con la consciencia teórica proclamada, *explícita,* que «bien puede ser superficial», «heredada del pasado» *(Q 8,* 169). Esta contradicción es paralizante, porque impide que «la posición práctico-teórica» pueda «convertirse en política», es decir «en cuestión de hegemonía *(ibid.).* Si la filosofía del marxismo permite individualizar la naturaleza de esta disparidad, si puede relacionarla con el conocimiento de la filosofía espontánea de las masas, con la *civiltà,*

[32] *Ibid.*

ella puede, de esta forma, acelerar el proceso histórico, haciendo a la práctica más homogénea, más coherente, más eficaz. Abre las vías para la resolución política de una contradicción que puede ser mortal (resolución policial y administrativa de una cuestión de masa, etc.).

Tres términos esenciales estructuran por lo tanto el *proceso de hegemonía* como hecho filosófico:

1. La intervención teórica de la filosofía.
2. La realidad en la que interviene y su modalidad de intervención (filosofía/*civiltà).*
3. El resultado de esta intervención.

Llegamos de este modo a la conclusión de Gramsci:

> La consciencia de formar parte de la fuerza hegemónica (es decir la consciencia política) es la primera fase de una posterior y progresiva autoconsciencia, es decir, de una unificación de la práctica y de la teoría *(Q. 8,* 169).

Esta dialéctica de la teoría y la práctica, este ajuste perpetuo en la lucha, para emplear una fórmula de Althusser que expresa plenamente el pensamiento de Gramsci, no debe ser interpretada en forma empirista, pragmatista. Pero no nos cansaremos de repetir que incluso el dogmático es un empirista. Rectificando siempre las «verdades teóricas» en función de las coyunturas políticas existentes, *instrumentaliza* la teoría paralizando todo debate real, privando a la investigación de su poder creador, de su capacidad de cuestionar la política. El «estalinismo teórico» es perfectamente reconocible en estas notas gramscianas; creemos que no es necesario insistir en este tipo de procedimientos, analizados con tanta claridad por Valentino Gerratana [33].

Como ya hemos repetido varias veces, la teoría no es para Gramsci un doble de la práctica: la sistematiza, la rectifica, la enuncia en su validez conceptual; y la práctica misma, siendo inventiva, plantea nuevas cuestiones a la teoría. En suma, concluyendo con una fórmula de Althusser: «La filosofía no interviene en la realidad sino produciendo resultados *en sí misma*».

Este enunciado no sólo afecta a la filosofía, sino en primer

[33] «Lenin e la dissacrazione dello Stato», en *Ricerche di storia del marxismo,* Roma, Riuniti, 1972. Me refiero particularmente al nexo entre instrumentalismo dogmático y falsa historización (no aplicar las tesis a la situaciones concretas, sino descartarlas para justificar las situaciones concretas).

lugar a la política, pues sólo puede ser realizado con y por una «política justa», es decir *una dirección política de masa y de las masas.* Esta concepción dialéctica de las relaciones partido/clase/masa, en el centro de la lucha de los años 1924-1926 contra Bordiga, es más que esclarecedora para comprender el pensamiento político de Gramsci y el contenido real de su crítica del formalismo bujariniano.

La divergencia entre Gramsci y Bordiga se refiere, simultáneamente, a la concepción del partido comunista, a su tipo de organización, al lugar y papel de la teoría y, más profundamente aún, a las vías de la revolución en Occidente. De esta forma, nos encontramos en los orígenes de la problemática del Estado en los *Quaderni.*

En una carta de Viena, el 9 de febrero de 1924, Gramsci vuelve en forma autocrítica sobre los errores de la dirección del partido comunista italiano después de Livorno:

El error del partido ha sido haber puesto en primer plano y de forma abstracta el problema de la organización del partido, lo que ha significado la creación de un aparato de funcionarios ortodoxos respecto a la concepción oficial. Se creía, y se cree todavía, que la revolución depende sólo de la existencia de ese aparato, e incluso se llega a creer que tal existencia puede determinar a la revolución [34].

Este formalismo de la organización impide toda línea de masa y paraliza la actividad *orgánica* del partido respecto a la clase obrera y a sus aliados:

Al partido le ha faltado una actividad orgánica de agitación y propaganda... No se ha intentado suscitar entre las masas, en cada ocasión, la posibilidad de expresarse en el sentido de las orientaciones del partido comunista [35].

De ahí la hostilidad de Bordiga hacia la creación de las células de fábrica, defendidas con tenacidad por Gramsci en ese año de 1924, año de la «bolchevización» de los partidos comunistas. De ahí, su desconfianza hacia toda iniciativa política:

Toda participación de las masas en la vida y la actividad del partido que no fuese la de las grandes ocasiones, y resultado de instrucciones formales de la dirección, era vista como un peligro para la unidad y para la centralización. El partido no se concebía como *el resultado de un*

---

[34] *La formazione del gruppo dirigente del PCI,* p. 194.
[35] *Ibid.,* p. 195.

proceso dialéctico en el que convergen el movimiento espontáneo de las masas revolucionarias y la voluntad organizativa y centralizadora de la dirección, sino como una cosa que se desarrolla en sí y por sí y a la que las masas se unirán cuando la situación sea propicia y la cresta de la ola revolucionaria llegue a su punto culminante[36].

La futura distinción de los *Quaderni* entre el centralismo democrático y el centralismo burocrático se encuentra en embrión en esta crítica de un tipo de *dirección formalista* de las masas, que no es más que el reverso de una *posición teórica sectaria,* sobre la cual Gramsci volverá en sus escritos de la prisión:

Una de las manifestaciones más típicas del pensamiento sectario (pensamiento sectario es aquél que no alcanza a comprender que el partido político no es únicamente la organización técnica del partido mismo, sino todo el *bloque social activo* del cual el partido es la guía, por ser su expresión necesaria) es aquélla que cree poder hacer siempre las mismas cosas aun cuando la «situación político-militar» ha cambiado[37].

En una palabra, esta incapacidad para analizar los nuevos aspectos de una situación concreta es el índice de un tipo de dirección mecanicista (no orgánica) de las masas, de una incapacidad para «adherirse a la realidad»:

Para la extrema izquierda, la función del partido no es la de guiar en todo momento a la clase, esforzándose por continuar en contacto con ella a través de cualquier cambio en la situación objetiva, sino la de preparar cuadros formados para guiar a las masas cuando la evolución de la situación las lleve a unirse al partido, haciéndoles aceptar las posiciones programáticas y de principio fijadas por éste[38].

Entre esta afirmación, hecha en 1926 durante el congreso de Lyon, que señala el triunfo político del nuevo grupo dirigente, las críticas de 1924 y el juicio sobre la dialéctica espontaneidad/dirección característico de *L'Ordine Nuovo,* el acuerdo es total. Al partido como *órgano* de la clase obrera como lo concebía Bordiga («un partido de cuadros, de funcionarios, estrechamente centralizado, puro y duro»), Gramsci y Togliatti, que habían redactado juntos las tesis de Lyon, oponen una concepción totalmente distinta del partido: el partido como *partido* de la clase obrera, *partido de vanguardia y de masa,* que se juzga por la «capacidad de los compañeros para tra

[36] *Ibid.,* subrayado nuestro.
[37] *PP,* p. 102, subrayado nuestro.
[38] *CPC,* p. 502.

bajar entre las masas, para estar continuamente presente entre ellas, para estar en primera fila en todas las luchas»[39].

La dirección consciente no puede ser *externa* a la clase, en el sentido que el partido sería «una síntesis de elementos heterogéneos», donde los intelectuales tendrán como tales un papel de primer plano; la dirección depende de la estrategia del partido, se conquista en la lucha y es interna/externa a la clase:

> El principio según el cual el partido dirige a la clase obrera no debe ser interpretado de forma mecánica. Es necesario darse cuenta que el partido no puede dirigir a la clase obrera mediante una imposición *autoritaria externa;* ello no es así ni en el período que precede a la toma del poder ni en el que le sigue... Nosotros creemos que la capacidad de dirigir a la clase no está en relación con el hecho de que el partido se «proclame» órgano revolucionario de la clase, sino con el hecho de que «efectivamente» consiga, como parte de la clase obrera, ligarse con todos los sectores de la clase[40].

Se comprende ahora cómo la dialéctica filosófica entre sentido común, filosofía espontánea y concepción explícita del mundo es sólo un aspecto de una dialéctica más amplia (la dialéctica partido/clase obrera, partido/masa) que sólo la práctica militante de Gramsci antes de los *Quaderni* permite entender. Pues si la unidad ideológica es necesaria al partido («el fundamento de la unidad ideológica es la doctrina del marxismo-leninismo»), no puede tratarse de una unidad impuesta, de una unidad sin debates, es decir, sin divergencias. Es cierto que la unidad hegemónica está en las antípodas de una concepción parlamentarista de la dirección política, fundada en la lucha de fracciones: «La existencia y la lucha de fracciones son hechos incompatibles con la esencia del partido del proletariado, pues rompen su unidad y abren de esta forma la vía a la *influencia de otras clases»*[41]. Y más precisamente, en el plano filosófico, la elaboración de una política a partir de la lucha de las diferentes fracciones presupone que las contradicciones no pueden ser superadas en una unidad superior, sino que unas se imponen a las otras. Como había escrito Togliatti en su editorial de *L'Ordine Nuovo,* el 1 de marzo de 1925, «Partito e frazione»:

---

[39] *Ibid.*, p. 507.
[40] *Ibid.*, p. 508, subrayado nuestro.
[41] *Ibid.*, p. 506, subrayado nuestro.

... en lugar de la dialéctica, que es la base de la doctrina revolucionaria marxista, encontramos aquí, una vez más, la lógica formal, la lógica kantiana [42].

Por supuesto que la democracia interna exige la colaboración de todas las tendencias mediante su participación en las instancias dirigentes, un proceso de desarrollo real, una iniciativa recíproca de la base hacia arriba y recíprocamente. Para ser democrático, el centralismo exige un cierto número de condiciones:

1. La disciplina no debe ser externa o coercitivo-formal. Apoyándose en un intercambio permanente entre dirigentes y dirigidos, la disciplina «no anula la personalidad en sentido orgánico, sino que tan sólo limita el arbitrio y la impulsividad irresponsable» *(Q 14,* 48).
2. La espontaneidad de las masas no debe ser «despreciada» sino más bien *educada.* Toda la práctica política tiende a dar «a la masa una consciencia "teórica" de creadora de valores históricos y institucionales, de fundadora del Estado».
3. Estos dos aspectos convergen en un punto focal que es el *hilo conductor real* de toda la práctica política de Gramsci como dirigente político, es decir, en la dialéctica entre espontaneidad y dirección consciente, verdadera «acción política real de las clases subalternas como política de masas y no como simple aventura de grupos que dicen representar a las masas» [43].

Este *punto nodal* del pensamiento político gramsciano conducirá a la famosa distinción de la prisión entre centralismo burocrático y *centralismo democrático (Q 9,* 68). El centralismo democrático es tal sólo en tanto «centralismo en movimiento», que realiza «una continua adecuación de la organización al movimiento histórico real». De ahí su *organicidad,* es «orgánico porque toma en cuenta al movimiento» histórico real. No debemos deducir de esto que Gramsci rechace los elementos «relativamente estables y permanentes», todo lo contrario: «E los partidos que representan grupos socialmente subaltern el elemento de estabilidad representa la *necesidad orgánica* *asegurar la hegemonía* no de grupos privilegiados, sino de l fuerzas sociales progresistas, orgánicamente progresistas en

[42] P. Togliatti, *Opere,* t. I, p. 631. Este artículo es también una crít de las posiciones de Trotski y del «nuevo curso».
[43] *PP.* p. 86.

lación con las otras fuerzas aliadas pero compuestas y oscilantes entre lo nuevo y lo viejo *(ibid.,* subrayado nuestro). La dirección del partido comunista, tal como la piensa Gramsci, es por lo tanto indispensable para reforzar la alianza de las fuerzas subalternas en lucha y para permitir la *hegemonía* de la clase obrera (fuerza orgánicamente progresista) en esta alianza.

Pero la noción de «centralismo democrático» es más amplia, es «una fórmula elástica, que se presta a muchas "encarnaciones" y vive en tanto es interpretada continuamente y continuamente adaptada a las necesidades» de forma que se evite el burocratismo y la falta de iniciativa y responsabilidad en las bases. Esta «fórmula» vive porque es dialéctica, consiste en «la búsqueda crítica de aquello que es igual en la aparente diferencia y aquello que es distinto y opuesto en la aparente uniformidad» *(ibid.).*

Contradicción en la unidad, unidad en las contradicciones, tal es para Gramsci la unidad dialéctica real, la llamada *unidad orgánica,* que exige «una unidad orgánica entre la teoría y la práctica, entre estratos intelectuales y masa, entre gobernantes y gobernados» e impone «discernir el "elemento internacional" y "unitario" en la realidad nacional» y viceversa *(ibid.).*

Si tal es a grandes rasgos el marxismo de Gramsci, del que depende una ciencia de la práctica política, se tiene derecho a preguntar si esta concepción evita la trampa de una visión igualitarista de la práctica, criticada por Althusser como garantía religiosa e indiferenciada de una concepción «humanista-historicista del marxismo»[44]. El recurso gramsciano a la *preeminencia* de la práctica, como preeminencia de lo político, no anula para nada el estatuto diferencial *de las* prácticas sociales; por el contrario, la práctica política, como único lugar posible de unificación de la realidad social, determina una posición no sectaria, no dogmática en el campo filosófico y cultural.

La tesis gramsciana (y leninista), según la cual son las masas las que hacen la historia, ¿no conduce hacia una teoría de la *iniciativa política,* como condición de una relación justa entre partido y masas? Lejos de oscurecerse en el humanismo indiferenciado de la «práctica social humana» como praxis, nos

---

[44] Remito sobre este tema al análisis que hace Saul Kartz en su libro citado, *Théorie et politique: Louis Althusser,* pp. 48 *ss.* La idea de un *proceso* práctico-teórico-práctico es muy cercana a las posiciones de Gramsci.

remite a una teoría del desarrollo desigual, asimilada ya en los años 1920. Como escribe Valentino Gerratana, en un artículo muy polémico contra el antigramscismo izquierdista italiano, que juzga inútil la función ético-cultural del partido en el marco de los países capitalistas avanzados:

> ... la unidad de estructura y superestructura, implicada en Gramsci en el concepto de bloque histórico, no quita que los momentos de esta unidad sean desiguales. La filosofía de la praxis parte de la praxis y no de la filosofía [45].

Precisamente, dado que la filosofía parte de la praxis, de la lucha de clases y no de la filosofía, debemos agregar algo a la ciencia política: una gnoseología de la política. Se explica de esta forma el famoso doble campo de la crítica a Bujarin y la extraña circulación de los conceptos teóricos gramscianos. Los objetos filosóficos (la contradicción, la materia, la dialéctica) no son objetos *de* la filosofía. La filosofía marxista no consiste en colocar la materia en el lugar de la idea ni puede satisfacerse con esta inversión preliminar. Tampoco consiste en una génesis materialista de las categorías, incluso si por materia se entiende «el trabajo y el ser social», como ocurre en la ontología del ser social en el último Lukács. La filosofía marxista consiste en cambiar el terreno de análisis: el estatuto de la dialéctica no tiene nada que ver con una lógica abstracta, formalista, universalista *(a priori)*, sino que es, en el sentido más fuerte, la lógica de un objeto real, exige una estructura diferenciada de conocimiento. La cuestión gnoseológica característica del marxismo no se agota únicamente en la alternativa engelsiana: idealismo o materialismo; ésta no es más que un punto de partida. La gnoseología encuentra su concepto operativo a partir del momento en el que «la realización de un aparato hegemónico es un hecho filosófico»; y esta es una cuestión eludida por Bujarin, entrevista por el joven Lukács y censurada por el «estalinismo teórico». Y sin embargo, Gramsci piensa que sin esta cuestión, sin salir de determinadas alternativas históricas, la estrategia de la revolución en Occidente, *la guerra de posición*, es imposible.

[45] «Al di qua e al di là di Gramsci», *Rinascita*, 28 de abril de 1972.

3. CRITICA AL ECONOMICISMO. ESTADO Y REVOLUCION EN OCCIDENTE

Es necesario, decía [Gramsci], ser más políticos, saber servirse del elemento político, tener menos miedo de hacer política.

ATHOS LISA, *Memorie.*

I. LAS CONVERSACIONES POLITICAS DE LA PRISION DE TURI (FINES DE 1930)

Las palabras de Athos Lisa que encabezan el capítulo sugieren que las divergencias de Gramsci con la línea de la Internacional, definida en su VI Congreso (1928) y completada en el X Pleno (1929)[1], van más allá de la evaluación sobre el fascismo, su naturaleza y las condiciones de su caída. *Hacer más política* significa, en esta época, proponer frente al fascismo una fase de luchas democráticas, de consignas transitorias (como la de Asamblea Constituyente) para reagrupar y movilizar a las masas influidas por el fascismo. En especial a los campesinos y a las capas medias. Y es ésta la posición política de Gramsci: es necesario cambiar la relación de fuerzas para orientar a las masas populares en favor del proletariado y de su hegemonía.

Si se examinan cuidadosamente estas proposiciones, que el movimiento obrero no asumirá sino más tarde, en el momento del pacto de acción entre los partidos socialistas y comunistas (1934), después de la dolorosa experiencia de la llegada de Hitler al poder y gracias al desarrollo de las luchas unitarias en Francia, se comprueba cómo Gramsci, en realidad, pone de relieve otra cuestión: ¿qué significa «hacer política» para el movimiento obrero, para su partido de vanguardia?

[1] Respecto a este tema, remito a las *Memorie* de Athos Lisa, y también: G. Fiori, *La vida de Antonio Gramsci,* Barcelona, Península, 1968; A. Leonetti, *Note su Gramsci,* que contiene mucha información, y Paolo Spriano, *Storia del partito comunista italiano,* tomos II y III.

En la concepción gramsciana, la política es, ante todo, una práctica que tiende a modificar una relación de fuerzas existente, mediante la *aplicación* de la iniciativa política en el punto débil del adversario, es decir, en su «centro de gravedad». Debe fundarse exclusivamente en ese conocimiento de la realidad efectiva, tan genialmente vislumbrado por Maquiavelo, combinando la ciencia de la política con una dimensión creadora. Dado que la relación de fuerzas está en continuo movimiento, actuar políticamente significa captar las coyunturas históricas en sus tendencias contradictorias, tendencias que excluyen todo catastrofismo, toda política del «cuanto peor, mejor». No hay situaciones sin salida para el adversario, toda transformación política importante exige preparación y organización.

En este sentido, es interesante la anécdota política que nos cuenta Athos Lisa en sus *Memorie*[2]. Después de las discusiones de la prisión llega a Turi Bruno Tosin, que militaba desde hacía tiempo en el partido comunista y era responsable del Piamonte y la Liguria. Tosin está en condiciones, por lo tanto, de dar muchas noticias sobre la situación y la política del partido. Ante el asombro de todos, declara que «la dirección del partido prevé la revolución para antes de fin de año». Al día siguiente, Gramsci se encuentra con él y discute sobre la organización del partido en Turín y en el Piamonte.

Pregunta de Gramsci: «¿Cuántos compañeros activos había en Turín y en Piamonte cuando tú militabas?»

Respuesta: «Quizás un centenar.»

Entonces Gramsci, con la mirada severa y tomándolo amigablemente del brazo, le dice: «¿Y con esta cantidad de comunistas queréis hacer la revolución?»

En su informe, Tosin cuenta que Gramsci no intenta disuadirlo: «Se limitó a decirme que en la escuela leninista debería haber aprendido que una revolución sólo podía desencadenarse dadas ciertas condiciones: dos de estas condiciones eran la fuerza del partido y la desagregación del aparato represivo del enemigo.»

Un breve y simple intercambio de opiniones políticas, pero que nos muestra la actuación de Gramsci durante las célebres conversaciones de la prisión de Turi en el otoño de 1930, con ocasión de los paseos de los detenidos. No obstante los contactos muy limitados entre los presos y las dificutades derivadas de la estancia en prisión, Gramsci juzga útil, después de

[2] A. Lisa, *Memorie*, p. 97.

la llegada de un cierto número de comunistas a la cárcel, desarrollar «todo un trabajo de formación cultural e ideológica, de propaganda entre los detenidos»[3]. Durante quince días pasa revista a los principales problemas planteados al partido comunista por la existencia del fascismo, centrando todo su análisis sobre tres temas esenciales: los intelectuales y el partido, el problema militar, la Constituyente y el análisis del fascismo. Lejos de constituir una acción marginal para la interpretación de Gramsci, estas conversaciones, relatadas por Athos Lisa, constituyen *el documento principal* para conocer el pensamiento político de Gramsci en esta época y para iluminar el trabajo de la prisión.

Las conversaciones se orientan hacia las tareas fundamentales impuestas por la coyuntura: ¿cómo evaluar la relación de fuerzas en Italia? ¿Se va hacia una radicalización rápida de las luchas que anuncia la caída del fascismo? ¿O bien hacia una lucha de «más largo aliento» que exige situarse en el terreno de la democracia? ¿Cómo concebir la caída del fascismo y el posfascismo, el papel del partido comunista, la hegemonía de la clase obrera?

Relata Lisa que Gramsci «decía haber meditado y estudiado largamente esta cuestión». Tan exhaustivamente, tan profundamente, que conservará hasta su muerte la consigna antifascista que ha elaborado en ese momento, es decir, la lucha por una Asamblea Constituyente, conforme a la hipótesis que le parecía más verosímil en Italia, la de un período de transición.

Las perspectivas revolucionarias en Italia son dos; una, la más probable, y la otra, la menos probable. Ahora, según creo, la más probable es la del período de transición. Por eso, pienso que la táctica del partido debe apuntar a este objetivo, sin tener miedo a aparecer como poco revolucionario. Debe adoptar, antes que los otros partidos en lucha contra el fascismo, la consigna de la «Constituyente», no como un fin en sí mismo, sino como un medio[4].

Y bien, como atestigua Athos Lisa, «en octubre de 1932 hablaba con el mismo convencimiento profundo y el mismo entusiasmo que en 1930». Es más, esta consigna de la Constituyente es un poco el testamento político de Gramsci. El 25 de marzo de 1937, con ocasión del último encuentro con Piero Sraffa, su amigo de toda la vida desde la época de *L'Ordine Nuovo*, Gramsci le confía un mensaje político para ser transmi-

[3] Según escribe Franco Ferri en su presentación a las discusiones de la prisión (*Rinascita*, 12 de diciembre de 1964).
[4] A. Lisa, *Memorie*, p. 88.

tido a la dirección del partido comunista italiano. Así fue: una vez en París, Sraffa toma contacto con la dirección del partido.

El testimonio se Sraffa es formal: Gramsci le ha pedido transmita al partido este simple mensaje: «Que él adopta la consigna de la Constituyente» [5].

En cuanto al contenido exacto de este «testamento político» de Gramsci, podemos tener una idea de él a partir de la carta de Grieco a Ercoli (Togliatti), el 27 de abril de 1937. La carta demuestra, como dice Paolo Spriano, que «el tema de la Asamblea Constituyente no solamente tenía derecho de ciudadanía en los debates internos, sino que se convertirá en objeto de discusión con los socialistas, en la perspectiva de la renovación del pacto de unidad de acción». He aquí el texto de la carta:

Hablando con p. [Piero Sraffa] me enteré que nuestro amigo ha formulado, esta vez de una forma más neta, su vieja idea de la Asamblea Constituyente. Ha dicho que «el frente popular en Italia es la Asamblea Constituyente». Quisiera conocer tu opinión, pues es probable que la cuestión surja en las próximas conversaciones para poner al día el pacto de acción. En el pacto de acción, pienso que se debe hablar de la república democrática (lo que no significa que los dos partidos deban restringir su acción ni la del frente popular a este objetivo), pero la república democrática, creo yo, comporta la Asamblea Constituyente [6].

Quedan por ver las implicaciones y repercusiones políticas y teóricas de este testamento; este es un punto indudablemente más delicado.

Las conversaciones de Turi se desarrollaron algunos meses después que Gennaro, el hermano de Gramsci, lo visitara en prisión. Aquél lo puso al corriente de las divergencias existentes en el interior del partido comunista italiano, de la exclusión de los «tres» y, probablemente, de los aspectos internacionales del problema (que Gramsci demuestra conocer). Esta conversación lo lleva a un estado de abatimiento y de reflexión, testimoniado por sus cartas:

He recibido recientemente la visita de mi hermano, que ha determinado una evolución en zigzag de mis pensamientos [7].

Pero también impulsa en Gramsci una preocupación muy grande por documentarse, por entender. Gramsci reclama va-

[5] Véase la carta de Piero Sraffa a Paolo Spriano, en *Storia del partito comunista italiano,* III, p. 150.

[6] *Ibid.* La carta de Ruggero Grieco a Palmiro Togliatti está fechada el mismo día de la muerte de Gramsci.

[7] *LC,* p. 350.

rias veces los libros de Trotski (en especial aquellos «escritos después de su expulsión de Rusia»). Ello fue imposible, en razón de la censura ejercida en la cárcel. Sin embargo, esta visita de Gennaro no parece haber tenido repercusiones negativas sobre su trabajo. Como cuenta A. Rodríguez, durante los últimos seis meses de 1930 «Gramsci hablaba y escribía mucho», y estaba preparando un escrito sobre Maquiavelo[8]. En efecto, los fragmentos de la primera versión de los *Quaderni* consagrados a Maquiavelo se remontan a agosto-septiembre de 1930. De este mismo período son el primer fragmento consagrado a la crítica de Bujarin y el famoso fragmento 38 del cuaderno 4, en el que Gramsci critica el economicismo a la luz del concepto leninista de hegemonía. En fin, todo el año 1931 será consagrado a una «refundación de la filosofía del marxismo», a la crítica de Bujarin, a la puesta a punto de la oposición entre guerra de movimiento y guerra de posición, es decir, a los elementos de una estrategia de la revolución en Occidente.

¿Es esto una simple coincidencia? Seguramente que no; estos datos cronológicos sugieren una *especie de salto cualitativo* en el pensamiento teórico y político de Gramsci en 1930-1931, que constituye una primera respuesta, un primer análisis teórico de los problemas políticos surgidos de la discusión de la prisión. El retorno al concepto leninista de hegemonía en política y en filosofía, en el mismo momento en que se enuncia un desacuerdo con la línea de la Internacional, no puede ser casual. Indudablemente, Gramsci suspenderá las entrevistas de la prisión, en parte por razones de salud y para preservar su propio trabajo, pero también a causa de las disensiones políticas surgidas en el seno del colectivo de la prisión y para evitar la constitución de fracciones, conservando la unidad del partido. Pese a ello, toda su búsqueda se inscribe en *la prolongación de su propia práctica militante anterior* (es decir, la lucha por un frente único). Posición que, por otra parte, fue la de los tres grandes dirigentes encarcelados: Gramsci, Terracini y Scoccimarro; como lo muestra Paolo Spriano, ellos «reflexionaron, en total acuerdo, sobre la situación italiana y sobre las perspectivas futuras, *en términos* opuestos a la dirección

[8] Según el testimonio de A. Rodríguez: «In carcere con Gramsci», *Rinascita sarda*, III, 7, 1965. Este testimonio confirma los puntos esenciales del de Athos Lisa. Rodríguez cuenta que Gramsci veía en la guerra uno de los medios que podían provocar la caída del fascismo, y que a esa caída podría suceder un gobierno de transición, en el cual la burguesía intentara mantener sus privilegios a cualquier precio.

asumida por todas las secciones nacionales de la Komintern, a partir del VI Congreso»[9].

El primer testimonio de esta divergencia de apreciación lo tenemos en la crítica del sectarismo. Según Athos Lisa, Gramsci no se cansaba de «repetir que el partido estaba enfermo de maximalismo... se hablaba a menudo de la revolución, sin tener bien precisa la noción de lo que había de hacer para realizarla, de los medios para alcanzar ese fin». Dicho de otro modo, Gramsci veía en la nueva línea de la Internacional el riesgo de una vuelta al bordiguismo, a una fraseología revolucionaria inadecuada a las nuevas tareas que exigía la situación como él la analizaba, es decir, como una fase de transición, pues la simple alternativa entre fascismo y revolución proletaria, le parecía *no realista* en la relación concreta de fuerzas:

> La reacción italiana, privando al proletariado de la actividad de su partido, de sus organizaciones de clase, de su prensa, de toda posibilidad legal de reunión y de huelga, le ha quitado los medios más indispensables en su lucha para alcanzar con relativa rapidez su propia hegemonía de clase[10].

Revertir este proceso y esta relación de fuerzas desfavorable es algo que se conquista en la lucha, y exige ganar políticamente a las capas campesinas y pequeñoburguesas. Pero estas capas «no son capaces, en las condiciones actuales de vida y de lucha en Italia, de ver en el partido comunista, en las reivindicaciones finales que éste fija mediante sus consignas, a su propio partido».

Por tanto «la lucha por la conquista directa del poder es un medio al cual estos estratos sociales podrán acceder sólo gradualmente, es decir, en la medida que la táctica del partido los conduzca, paso a paso, a constatar lo acertado del propio programa y la falsedad del programa de los otros partidos políticos en los cuales aún creen los campesinos y los pequeñoburgueses»[11].

La necesidad de una consigna transitoria y democrática, la lucha por una Constituyente, apuntan por lo tanto a la construcción de una alianza de clases, que posibilite al proletariado realizar su hegemonía, «sin la cual no se puede hablar de conquista del poder».

---

9 P. Spriano, *Storia del partito comunista italiano*, II, pp. 262 *ss.*, III, páginas 21 *ss.*

10 A. Lisa, *Memorie*, p. 86, subrayado nuestro.

11 *Ibid.*, p. 87.

Hacer más política significa, por tanto, *hacer otra política,* apoyarse en un análisis de la situación y de la coyuntura internacional muy distinto. Es decir, que Gramsci no comparte los análisis que hablan de la crisis del capitalismo con un hecho que conduciría a la desagregación rápida del sistema. La hipótesis de la Internacional, que pone al orden del día «la revolución proletaria» (clase contra clase) y autoriza una radicalización de las posiciones de clase y el paso de la socialdemocracia al socialfascismo, le parece viciada por un *error economicista,* que oscurece la función específica de las superestructuras y sobreestima el estado real de las masas.

Toda la orientación del trabajo en la cárcel en los años 1930-1931 *confirma* que se trata de un error economicista. Todos los temas analizados (el papel del partido, la crítica del economicismo de Bujarin, la cuestión de los intelectuales, la ampliación del Estado, la exploración de las vías hacia el socialismo), convergen sobre un objetivo preciso y se unifican en un denominador común: la crítica de una concepción economicista del marxismo en historia, en política y en filosofía. Y esta desviación es un obstáculo para la única vía revolucionaria posible en Occidente: *la guerra de posición.*

Asistimos de esta forma, en el espacio de un año, a una verdadera profundización de la crítica del economicismo, de la cual surgirá una concepción articulada y compleja del proceso revolucionario en Occidente. Durante el otoño de 1930 *(Q 4,* 38), Gramsci critica sobre todo el economicismo burgués-liberal y el economicismo sindicalista, sin excluir al izquierdismo y al economicismo histórico del tipo del de Loria. Esta crítica se realiza *en nombre del concepto leninista de hegemonía,* y según un modelo *imperativo:*

Es necesario combatir el economicismo no sólo en la teoría de la historiografía, sino también y especialmente en la teoría y la práctica política. En este campo la lucha *puede* y *debe* ser conducida *desarrollando* el concepto de hegemonía *(Q 4,* 38).

Uno estaría tentado de decir que se trata de un programa de trabajo (es necesario, se debe) y que Gramsci no posee todavía *el concepto estratégico* de este desarrollo.

Por el contrario, si tomamos el fragmento 52 del cuaderno 8, asistimos a un cambio total en el panorama político-estratégico; es decir, asistimos a una verdadera *conversión* de conceptos, que desplaza a la crítica teórica para convertirla en crítica estratégica: «La guerra de posición, en política, es el concepto de hegemonía.»

La distinción entre guerra de movimiento (tipo revolución de Octubre) y guerra de posición («la única posible en Occidente»), entraña una verdadera *mutación* cualitativa en el pensamiento político de Gramsci: la crítica del economicismo condiciona el análisis de una nueva relación entre el Estado y la sociedad, característica de las sociedades capitalistas avanzadas, e impregna progresivamente las relaciones entre Gramsci y el marxismo de la III Internacional, porque tanto la concepción bujariniana como la estrategia trotskista de la revolución permanente incurren en la misma *desviación economicista.*

Queda claro, por tanto, el nexo existente entre las posiciones políticas asumidas por Gramsci en la cárcel y el trabajo que las acompaña (fines de 1930) y las continúa (1931: año decisivo). Y sin embargo, este nexo es mucho más complejo de lo que parece.

El análisis político de la prisión implica una estrategia antifascista bastante próxima a la del pacto de acción de 1934 y a la de los frentes populares. Es lo que el «testamento político» de Gramsci traduce claramente: «El frente popular en Italia es la Asamblea Constituyente.» Esta estrategia pasa por una unidad de los partidos antifascistas y una amplia alianza entre la clase obrera, los campesinos y las capas medias. Pero, ¿no excede la estrategia de «la guerra de posición» a la lucha antifascista para referirse a una perspectiva de *duración más larga,* confrontada con una investigación sobre el Estado en los países capitalistas avanzados? En otras palabras, entre las posiciones políticas de 1930 (posiciones mantenidas hasta la muerte de Gramsci y que son retomadas por el movimiento obrero a partir de 1934), y el inmenso trabajo de la prisión, ¿no hay una cierta disparidad que hace imposible toda reducción de aquéllas a este último? Todos estos interrogantes explican la sorprendente actualidad de algunas de las proposiciones teóricas de Gramsci.

La respuesta teórica y estratégica de Gramsci pasará p una verdadera *reelaboración*/enriquecimiento del marxismo sus dimensiones filosóficas e historiográficas, que culmi en *una cuestión* común a la filosofía del marxismo y a ciencia de la historia, es decir, en la cuestión de las relacion entre infraestructura y superestructura como condición de *ampliación* del Estado y como *hecho preliminar a la «guer de posición»,* única estrategia posible en Occidente. Es nec sario reflexionar ahora sobre este problema.

II. CRITICA AL ECONOMICISMO Y GUERRA DE POSICION

Ya desde sus años de juventud, cuando Gramsci, buscando un marxismo revolucionario, atacaba al mecanicismo, al reformismo positivista de *La Critica Sociale,* es decir la «doctrina de la inercia del proletariado», la crítica al economicismo es una constante de su pensamiento político y filosófico. La encontramos en el centro de la experiencia de *L'Ordine Nuovo,* en la búsqueda de una determinación autónoma de la política, que superara desde la fábrica la escisión de lo político y lo económico, creando las bases de un Estado de tipo nuevo. También la hallamos en la batalla política contra la concepción «sectaria» del partido de 1924 a 1926. Sin embargo, a partir del año 1930, en el cual Gramsci escribe ese fragmento 38 del cuaderno 4, que programa todo su trabajo, la crítica del economicismo toma una amplitud insospechada, pues tanto la novedad de la coyuntura de las luchas de clases, como la discontinuidad de los objetivos buscados, llegan a ser esenciales. Dos son las novedades principales de esta posición:

1. Esta es una crítica *continua* y principalmente *política.*
2. Es una crítica *desplazada,* pues irá más allá del campo metodológico de la historiografía, para situarse en el de la estrategia de la guerra revolucionaria: la diferencia entre guerra de movimiento y guerra de posición domina y fundamenta las distintas posiciones en juego.

Es evidente que estas dos novedades de los *Quaderni* producen un mismo efecto: la crítica del economicismo es la *condición* teórica y política de una reproblematización del Estado, de su «ampliación». Por eso esta crítica no apunta a la búsqueda de una dialéctica revolucionaria, como en la época de su juventud, sino que apunta a un *desarrollo* del leninismo en su punto vital: el concepto de hegemonía. Esta crítica se inscribe, por tanto, en ese espacio teórico y político abierto en Occidente por la revolución de Octubre.

El hecho de que se trata de una crítica continuada, es decir ininterrumpida, está demostrado por su variedad y su orientación. Ante todo, diversidad, pues no toca solamente a las diferentes formas de revisión del marxismo (Bernstein, Sorel y el sindicalismo revolucionario), al liberalismo burgués (Croce) o al izquierdismo (política del «cuanto peor, mejor», rechazo de los compromisos, sectarismo), sino que se refiere también, y

sobre todo, al marxismo en el marco de la historia de la III Internacional: Trotski, Bujarin, Stalin. En cuanto a su orientación, pensemos en el curioso desdoblamiento metodológico de la crítica. Desde el punto de vista teórico, Gramsci discute una cierta interpretación del materialismo histórico, en la cual toda fluctuación de la política y de la ideología es *expresión* de la infraestructura. Esa totalidad expresiva le parecía el colmo de la «superstición economicista», que no vacila en llamar «cretinismo económico» *(Q 11,* 41). Además, la orientación metodológica está explícitamente subordinada a la crítica teórico-política, a una toma de posición en la política. Recordemos una vez más ese fragmento decisivo: «Es necesario combatir al economicismo no sólo en la teoría de la historiografía, sino también y especialmente en la teoría y la práctica política». Recordemos igualmente el operador teórico que abre el trabajo de la prisión en agosto-septiembre de 1930: «En este campo la lucha puede y debe ser conducida desarrollando el concepto de hegemonía».

La doble alusión al *¿Qué hacer?* y a *Dos tácticas* que acompaña a este fragmento, es suficiente para subrayar el estrecho parentesco entre Gramsci y Lenin. Pues mediante la crítica del economicismo Lenin había definido un cierto número de frentes teóricos y políticos que lo separaban de la II Internacional: teoría del partido, del Estado, del imperialismo, de la revolución. La crítica del economicismo no se reduce exclusivamente a la crítica de la preeminencia de las fuerzas productivas como motoras de la revolución, sino que se refiere, más bien, a una *comprensión de la política,* al lugar asignado al Estado y a las superestructuras en la lucha de clases.

Para referirnos únicamente al *¿Qué hacer?,* citado abundantemente por Gramsci en los años 1924-1926, recordemos que la crítica del economicismo es ante todo una crítica de una *concepción restringida de la política.* Las luchas políticas no nacen en el interior de las luchas económicas, ni tampoco d[e] la fábrica; las luchas políticas conciernen al conjunto de l[as] clases en su relación con el Estado, en el sentido en que l[a] política funciona como lugar de articulación de las diferent[es] prácticas sociales, en el sentido en que es conveniente difere[n]ciar siempre aquello que es *determinante* (o decisivo) y aquell[o] que es *primordial:*

Del hecho de que los intereses económicos desempeñan un papel decisiv[o] no se desprende en modo alguno la conclusión de que la lucha econ[ómica]

mica (sindical) tenga una importancia primordial, pues los intereses más esenciales, «decisivos» de las clases, pueden ser satisfechos únicamente por transformaciones *políticas* radicales [12].

Una delimitación restrictiva de la política entraña inevitablemente una definición no menos restrictiva de la línea de masa y, por lo tanto, el rechazo de la «politización» de las superestructuras. Ahora bien, esta politización exige no subestimar al adversario, ir más allá del plano de la «espontaneidad» como embrión de la consciencia, para hacer de la teoría «una consciencia de masa», capaz de combatir a la ideología burguesa, que «es mucho más antigua por su origen que la ideología socialista, porque su elaboración es más completa, porque posee medios de difusión *incomparablemente* más poderosos» [13].

En el cuaderno 6 (1930-1932), Gramsci se reencuentra con la preocupación permanente de Lenin: no subestimar jamás al adversario. Pero lo hace a partir de otra experiencia, es decir, a partir de la experiencia fascista y de una reflexión sobre el estatuto del *error* político. Error que concierne al papel del Estado: «En política, el error proviene de una comprensión inexacta de lo que es el Estado (en su significado integral: dictadura + hegemonía)»; error que se explica por una tendencia al espíritu provinciano, al regionalismo, que «conduce a subestimar al adversario y a su organización de lucha» *(Q 6,* 155). Y aquí no debemos equivocarnos, pues este error está íntimamente relacionado con la «cuestión de teoría política más importante del período de posguerra, y la más difícil de resolver acertadamente», es decir, la cuestión del paso «de la guerra de movimiento (es decir, del ataque frontal) a la guerra de posición» *(Q 6,* 138).

Es así como en el transcurso del año 1931 la crítica del economicismo y el concepto de hegemonía se encontrarán, poco a poco, reestructurados en una red de conceptos políticos nuevos, en la oposición estratégica fundamental entre guerra de movimiento (el ataque frontal, como en 1917) y la guerra de posición, la única posible en Occidente. De esta forma asistimos a una *operación de conversión* teórica que asume una amplitud difícil de sospechar en base a las notas del cuaderno 1. Después de las discusiones de la prisión, la crítica del economicismo sufre una mutación interna y un enriquecimiento progresivo, resultando

---

12 Lenin, *Obras completas,* vol. 5. Buenos Aires, Cartago, 1959, p. 398 n.
13 *Iibd.,* p. 393.

de este modo *desplazada,* y se refiere ahora a un nuevo campo de análisis: el de las vías hacia el socialismo en Occidente. Veamos, ahora, algunos rápidos indicios de la dirección en la cual trabaja Gramsci.

Comprenderemos mejor todo lo que separa a la crítica de 1930 de la crítica de 1920 si comparamos los juicios políticos de Gramsci sobre Rosa Luxemburgo y, particularmente, su apreciación del trabajo *Huelga de masas, partido y sindicatos.* Traducida al italiano en 1919, Gramsci cita con evidente simpatía esta pequeña obra de Rosa sobre la revolución de 1905. La defensa luxemburguiana de la espontaneidad, de su eficacia revolucionaria y también pedagógica en la agravación de las contradicciones de una sociedad y en la maduración de esas contradicciones, no podía dejar indiferente al Gramsci de los consejos de fábrica. Como se podía suponer, Gramsci defiende a Rosa de sus asesinos; en ella, asesinada por Ebert y los reformistas, Gramsci verá, ante todo, a la revolucionaria: «Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht son los más grandes de los grandes santos de Cristo» [14]; pero, asimismo, verá a la crítica del kautskismo, a la que se lanza en la misma batalla que Lenin del lado de las masas. En respuesta a los diferentes ataques contra la «línea sindicalista» de *L'Ordine Nuovo,* Gramsci replica:

> Las tendencias sindicalistas de *L'Ordine Nuovo* son también un mito: nuestro único error es creer que la revolución comunista sólo puede ser realizada por las masas, y que no pueden llevarla a cabo un secretario de partido o un presidente de la república a golpes de decreto; y parece que esta es también la opinión de Karl Marx y de Rosa Luxemburgo y Lenin, que son todos sindicalistas anarquistas según la opinión de Treves y Turati [15].

La «opinión de Rosa Luxemburgo y de Lenin»; respecto a las divergencias, Gramsci nada dice, y en los diferentes artículos de este período Rosa es mencionada siempre entre los teóricos de la III Internacional.

Con los *Quaderni del carcere,* el tono cambia un poco y la severidad crítica es un buen indicador del proyecto estratégico de Gramsci, que escribe, refiriéndose a *Huelga de masas, partido y sindicatos:*

> Este pequeño libro (junto a otros tratados del mismo autor) es uno de los documentos más significativos de la teorización de la guerra de movimiento aplicada al arte de la política [16].

[14] *SP,* p. 364.
[15] *Ibid.,* p. 376.
[16] *M,* p. 92.

Le reprocha el hecho de teorizar «un poco rápidamente y también superficialmente la experiencia histórica de 1905: Rosa, en realidad, olvida los elementos "voluntarios" y organizativos». En una palabra, es víctima de un cierto «prejuicio "economicista" y espontaneísta»[17].

¿Se puede decir que esta crítica se limita a traducir las divergencias entre Lenin y Rosa Luxemburgo, a propósito del partido y del proceso revolucionario? Creemos que no, que a través del análisis de Rosa (que sirve aquí de motivación, de estimulante, de punto de partida), Gramsci intenta concebir una cosa *nueva* y *difícil:* la diferencia entre la guerra de movimiento y la guerra de posición. Ella se le aparece como el «modelo» de un análisis político en términos de lucha frontal, en la actualidad de una crisis económica que desemboca *directamente,* por el juego de la subjetividad revolucionaria, en la política:

El elemento económico inmediato (crisis, etc.) es considerado como la artillería de campaña que, en la guerra, *abría brecha* en la defensa enemiga, brecha insuficiente para que *las propias tropas irrumpan* u obtengan un éxito definitivo (estratégico) o, al menos, un éxito importante en la dirección de la línea estratégica[18].

Gramsci, por supuesto, no pone en duda el carácter auténticamente revolucionario de la actuación de Rosa Luxemburgo, sino más bien su concepción de las relaciones entre lo económico y lo político, el modo *demasiado directo* en que relaciona el movimiento y la organización, un cierto tipo de formación de la consciencia de clase. En *Huelga de masas, partido y sindicatos,* la lucha económica y la lucha política «se suceden y alternan sin cesar», y la unidad se alcanza en la huelga de masas, en el movimiento revolucionario mismo[19].

Para Gramsci, este tipo de análisis de las relaciones entre lo económico y lo político, confrontado con la experiencia his-

---

[17] *Ibid.* Esta crítica, reproducida por Ricci en su artículo «Gramsci théoricien politique» (*La Nouvelle Critique,* 28, 1969), ha suscitado una contribución y puesta al día de Gilbert Badia acerca de Rosa Luxemburgo; véase *La Nouvelle Critique,* 30, 1970.

La crítica de Gramsci, parcialmente justificada, en especial cuando habla de «determinismo económico implacable» o de «verdadero misticismo», se explica, en gran parte, por los objetivos de su búsqueda acerca de la «guerra de posición». El concepto de guerra de posición aparece ya desde 1930 (cuaderno 1, notas 117 y 133), pero será profundizado y reestructurado estratégicamente, a la luz del concepto de hegemonía, en el trabajo del año 1931.

[18] *M,* p. 92, subrayado nuestro.

[19] R. Luxemburgo, *Huelga de masas, partido y sindicatos,* Madrid, Siglo XXI, 1974, p. 55.

tórica del proletariado frente al fascismo y con la crisis de 1929, *muestra dos limitaciones esenciales*. Ante todo, subestima el problema del Estado, del aparato estatal; pero este reproche, que se hace frecuentemente a Rosa Luxemburgo [20], asume toda su importancia si lo referimos a otro elemento específicamente gramsciano: los aparatos de hegemonía. En efecto, el elemento económico inmediato (crisis, depresión, etc.) resulta siempre frenado, atenuado por la acción de los diferentes aparatos de hegemonía: «Las superestructuras de la sociedad civil son como el sistema de trincheras en la guerra moderna.» Entre la crisis económica y su traducción política se insertan todos los amortiguadores característicos de una sociedad capitalista avanzada: «Las reservas organizativas de la clase dominante.»

El resultado es el siguiente:

> Como ocurría en aquélla [la guerra moderna] que un ataque encarnizado de la artillería daba la impresión de haber destruido todo el sistema defensivo del adversario, pero sólo había destruido la superficie exterior, y en el momento del ataque y del avance los asaltantes se encontraban frente a una línea defensiva todavía eficiente, *de este mismo modo ocurre con la política durante las grandes crisis económicas* [21].

En la antítesis de la línea de la Internacional, que ve en la crisis de 1929 el índice de una salida revolucionaria, de una agravación de la lucha de clases, Gramsci, más «pesimista», pero también más realista, llega a la conclusión de la necesidad de hacer, más que nunca, política, para revertir la relación de fuerzas en favor del proletariado, especialmente en Italia.

De este primer punto surge que la crítica al economicismo tiene sentido sólo en relación a una *hipótesis estratégica* nuev y esto es, además, lo que confirman los otros índices.

Si se confronta la primera gran crítica del economicismo (de la nota 38 del cuaderno 4, 1930) con ciertos enunciados centrales del cuaderno 6, fragmentos 138 y 155, se puede registrar una efectiva reestructuración del concepto de hegemonía. En 1930, la hegemonía sirve de *terreno* para una crítica del economicismo, inseparable de una investigación teórico-metodológica sobre las relaciones entre infraestructura y superestructuras. De esta forma, se trata, ante todo, de una crítica del economicismo burgu (liberalismo), sindicalista (el sindicalismo teórico, Sorel) e izquierdista (política del «cuanto peor, mejor», rechazo de l

---

[20] Véase, por ejemplo, la introducción de Gilbert Badia a los *Text* de Rosa Luxemburgo, París, Sociales, 1969, p. 25.

[21] *M*, p. 96.

compromisos). Estaríamos tentados de afirmar que Gramsci *delimita un campo de análisis nuevo,* pero no posee todavía su concepto estratégico. Por el contrario, si nos referimos a los fragmentos decisivos del cuaderno 6, 138 y 155, vemos que, esta vez sí, la hegemonía está explícitamente ligada *al Estado,* y superpuesta al predominio de la oposición estratégica entre guerra de movimiento y guerra de posición. Se trata de dos procesos teórico-políticos simultáneos, que rearticulan la noción de guerra de posición.

La nota 138 circunscribe de entrada la importancia de la guerra de posición. El paso de la guerra de movimiento (de ataque frontal) a la guerra de posición es «la cuestión de teoría política más importante del período de posguerra, y la más difícil de resolver acertadamente». En el caso de la guerra de movimiento, la irrupción de las masas en la escena de la historia, al amparo de una crisis (como en 1917), posibilita, mediante una estrategia fulminante, conquistar el poder estatal. Pues, en este caso, el Estado era *todo,* y los verdaderos problemas comienzan después de la toma del poder. A la inversa, «la guerra de posición exige enormes sacrificios a masas determinadas de población, por eso es necesaria una concentración inaudita de la hegemonía», para que puedan ser movilizados «todos los recursos de la *hegemonía* y del *Estado»* *(Q 6,* 138). Esta reorganización permanente de la clase dominante, este recurso continuo al «refuerzo de las "posiciones" hegemónicas», indica que «se ha entrado en una fase culminante de la situación político-histórica».

Notemos de paso, que el concepto de hegemonía está ahora incorporado al de Estado *(«recursos* de la hegemonía y del Estado») y que esta fórmula teórica recubre *exactamente* el problema vislumbrado por Gramsci en 1924 y 1926: en los países capitalistas avanzados, la clase dominante posee reservas organizativas que no poseía en Rusia. Observemos, igualmente, que Gramsci ha adquirido el concepto estratégico de esta diferencia entre Rusia y los países capitalistas avanzados (ataque frontal/guerra de posición). Precisemos, para terminar, que la nota 155 refuerza todavía más nuestra hipótesis, pues Gramsci define al Estado pleno mediante el concepto de hegemonía (dictadura + + hegemonía). No comprender al Estado en su sentido pleno quiere decir subestimar al adversario, en política y en el arte militar.

De esta forma vemos que la crítica del economicismo no se limita a una simple repetición de las tesis de Lenin. Más bien

se trata de que estas tesis deben ser desarrolladas en función de la nueva coyuntura de las luchas de clases y de un análisis más profundo de la estructura de los países capitalistas avanzados, suscitado por la doble experiencia del fascismo y de la gran crisis de 1929. En el centro de este desarrollo gramsciano del leninismo encontramos la redefinición del *campo de la política*, mediante la asunción del desarrollo complejo de las superestructuras de los países capitalistas avanzados en su relación con la «base». La *tesis estratégica* de la guerra de posición reorganiza el trabajo teórico de Gramsci, focalizándolo sobre un cierto número de problemas no resueltos de la teoría marxista y del movimiento obrero.

Acerca del concepto de guerra de posición: Tomado de la ciencia militar desarrollada a la luz de la experiencia de la gran guerra de 1914-1918, la oposición entre guerra de movimiento y guerra de posición no se reduce a un simple problema de reparto geográfico (Oriente: guerra de movimiento; Occidente: guerra de posición), ni tampoco a una dicotomía estratégica entre una fase puramente *ofensiva* (la guerra de movimiento) y otra puramente *defensiva* (la guerra de posición). Es cierto que la guerra de movimiento, cuyo modelo es la revolución de 1917, implica la *actualidad* de la revolución, una lucha frontal por el poder del Estado. Por el contrario, la guerra de posición responde a una nueva fase histórica que exige «una estrategia de largo aliento», un asedio permanente del adversario, una concentración inaudita de hegemonía que es, también, una nueva forma de «hacer política». En realidad, como demuestra Ragionieri, las divergencias de Gramsci con la línea de la Internacional en 1929 se refieren a un punto preciso: la línea de clase contra clase, la tesis socialfascista, reduce «al movimiento comunista a la pasividad, a una ausencia de iniciativa política». En una palabra, Gramsci teme un retorno al bordiguismo, y su análisis político presenta una sorprendente semejanza con el desarrollado por la delegación italiana en el X Pleno de la Internacional. Estos documentos pueden ser ahora consultados (de más está decir que eran desconocidos para Gramsci). En el X Pleno, la delegación italiana, representada por Togliatti, Garlandi, De Vittorio y Grieco, es atacada violentamente por los representantes rusos a causa de la política realizada entre 1924 y 1926, pero opone una tenaz resistencia a las consecuencias *políticas* del VI Congreso [22].

[22] Las intervenciones de la delegación italiana en el X Pleno pueden

Se pueden comparar las posiciones de Togliatti o Garlandi en esta ocasión con las de Gramsci en 1930. La defensa de la línea política del nuevo grupo dirigente, mayoritario en el congreso de Lyon, pasa por la reivindicación de *un análisis diferenciado de las formas de reacción,* por una dialéctica profunda hegemonía/clase/masas. Garlandi ve, en este «viraje» de la Internacional, un «retorno al bordiguismo»; en cuanto a Togliatti, éste reivindica el carácter necesariamente *popular* de la revolución antifascista:

La revolución antifascista será una revolución proletaria, pero ésta, para ser victoriosa, debe ser una *revolución popular.*

De ahí el carácter prioritario de la lucha por la hegemonía: «No se trata sólo de afirmarla en las resoluciones, sino que es necesario llevar adelante una política que permita realizarla»[23], pues la dirección «sólo podremos conquistarla en el curso de la lucha» y es necesario desarrollar «una estrategia que tienda a realizar la hegemonía del proletariado». Es decir, se trata de ganar a las otras capas, producir un análisis diferenciado de la reacción. Frente a la tesis de la Internacional sobre el socialfascismo, la delegación italiana objeta que en Italia «una *parte* de la socialdemocracia mantendrá una posición antifascista»[24].

Todas estas posiciones[25], que desaparecerán hasta las rectificaciones de 1934, serán sostenidas por Gramsci en prisión. El fascismo es para él «el representante práctico (en Italia) e ideológico, en Europa», de la «guerra de posición»[26]. Por lo tanto, la relación de fuerzas a revertir es desigual. La hegemonía del proletariado pasa, ante todo, por una reimplantación del partido comunista en las masas, por una conquista de aliados (revolución popular), por una fase transitoria de tipo democrático.

Sin embargo, sería falso limitar la guerra de posición únicamente a la estrategia antifascista o reducir su importancia

---

ser consultadas en el libro de De Felice, *Fascismo, democrazia, fronte popolare,* Bari, De Donato, 1973.

[23] *Ibid.*, p. 209.

[24] *Ibid.*, p. 213.

[25] El estudio del «giro» de 1929-1930 ha dado lugar a varios trabajos y polémicas a los que remito al lector. Se puede consultar la introducción de Ragionieri al tomo III de las *Opere* de Palmiro Togliatti, donde se encontrará un análisis detallado de este «giro» y la bibliografía necesaria. Véase igualmente la obra de Paolo Spriano, ya citada, *Storia del partito comunista italiano,* tomo II.

[26] *MS,* p. 230.

política y gnoseológica exclusivamente a las tomas de postura en las discusiones de la prisión. En realidad, ocurre lo contrario; Gramsci parte de las necesidades de la lucha antifascista para explorar *una estrategia de larga duración, una ofensiva de tipo nuevo*, que será una exploración de las vías de la revolución en Occidente.

¿No exige acaso la guerra de posición una «lucha política enormemente más compleja», una combinación específica de las formas de lucha en las cuales el elemento político es siempre más importante que el elemento militar? Ejemplo típico de guerra de posición: la resistencia anticolonialista de Gandhi en la India, el boicot como preparación para otra etapa de la lucha. Se delinean de este modo «formas de lucha mixtas, con un carácter militar fundamental y un carácter *político preponderante*» [27]. Para tomar otro ejemplo histórico, fuera del marco de la experiencia gramsciana, podríamos decir que la guerra de posición es «una estrategia de resistencia de larga duración», según la fórmula de Giap. Una guerra del pueblo, en la que se acumulan «miles de pequeñas victorias para llegar finalmente a la gran victoria final» [28].

Por más anacrónica que parezca esta comparación, no es, sin embargo, ajena a Gramsci. En su análisis de la resistencia de Gandhi, Gramsci subraya que este tipo de lucha es característico de los países «desarmados y técnicamente (militarmente) inferiores, dominados por países técnicamente desarrollados». Al comienzo se tiene «la consciencia de la impotencia material de una gran masa contra pocos opresores» *(Q 6, 78)*, una situación favorable para «una guerra de posición». Esta lucha de «largo aliento» (Giap) parte de un desequilibrio inicial (el enemigo es materialmente más fuerte), pero tiende a modificar la situación por etapas (fase defensiva, equilibrio de fuerzas, contraofensiva).

La necesaria acumulación de fuerzas, esa famosa concentración inaudita de hegemonía, no se limita únicamente a la consideración de las posiciones de repliegue del adversario (es decir, las trincheras), sino que pone en juego a «todo el sistema organizativo e industrial del territorio», exige «un gran número de hombres», *la lucha de un pueblo* y por lo tanto, es imposible sin el reconocimiento del terreno nacional:

---

[27] *M*, p. 88.
[28] V. N. Giap, *Guerre du peuple, armée du peuple*, París, Maspero, 1967 [*Guerra del pueblo, ejército del pueblo*, México, Era, 1971].

... se trata... de estudiar con «profundidad» cuales son los elementos de la sociedad civil que corresponden al sistema de defensa en la guerra de posición [29].

Traduzcamos estas indicaciones en una tesis estratégica: la guerra de posición como estrategia de largo alcance abarca de una forma sin precedentes a todas las contradicciones de la sociedad (tanto principales como secundarias). En tanto se apoya en las masas y en sus organizaciones es, para Gramsci, la única estrategia posible en el caso de los países capitalistas avanzados occidentales. De ahí, su *doble carácter de clase.*

Clase dominante. La hegemonía de la burguesía como clase y de su fracción dominante (el capital financiero) se ejerce mediante los diferentes aparatos de hegemonía conectados con el Estado, mediante una sociedad civil compleja, estratificada, que, en los períodos de crisis, sirve de «reserva organizacional» al poder del Estado:

En Oriente, el Estado era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa. En Occidente, entre el Estado y la sociedad civil había una relación muy ajustada, y detrás de un Estado tambaleante se descubría subitamente la robusta estructura de la sociedad civil. El Estado era sólo una primera trinchera detrás de la cual había una robusta cadena de fortalezas y casamatas [30].

Clases «subalternas» que luchan por la hegemonía y el poder. La guerra de posición implica la existencia de algunas premisas, a saber: «las grandes organizaciones populares de tipo moderno, que son como las "trincheras" y las fortificaciones de la guerra de posición» *(Q 8,* 52). Es decir, la existencia de partidos políticos de masa, de sindicatos económicos poderosos en la «sociedad civil» corresponde, en el campo de las fuerzas antagónicas, al tipo de articulación compleja de las superestructuras característico de los estados capitalistas avanzados. Este punto es tan importante que Gramsci opone la guerra de posición a la estrategia de la *revolución permanente* y liga explícitamente la guerra de posición con la estructura de masas de las democracias modernas.

Sobre los dos frentes de la lucha de clases, la guerra de posición realiza una *nueva determinación de la política.* Para individualizar el concepto estratégico, Gramsci se ve obligado a confrontar su hipótesis con las otras grandes hipótesis estratégicas de la época: «revolución permanente», «socialismo en

---

[29] *M,* p. 95.
[30] *Ibid.,* p. 96.

un solo país», línea antifascista y anticapitalista de la Internacional en 1929. La crítica del economicismo, la ampliación del Estado y la guerra de posición, asumen de este modo un nuevo alcance: la exploración de una relación dialéctica profundizada entre infraestructura y superestructuras como condición preliminar para toda reflexión acerca de la vía al socialismo en Occidente.

III. FILOSOFIA Y POLITICA DE LAS SUPERESTRUCTURAS: NUEVAMENTE BUJARIN

El problema de las relaciones entre infraestructura y superestructuras, en el ámbito de la guerra de posición, asume toda su amplitud y sus diferentes articulaciones mediante un trabajo filosófico complejo, que recorre niveles diferenciados y simultáneos: Marx, Maquiavelo, Bujarin. En este sentido, es reveladora la insistencia de Gramsci sobre el problema de la dialéctica histórica:

Es necesario fijar claramente el significado del concepto de estructura y superestructura *(Q 4,* 12).

Y más adelante:

Relaciones entre estructura y superestructuras. Este problema me parece el problema crucial del materialismo histórico *(Q 4,* 38).

Esta cuestión crucial puede ser enunciada bajo la forma de una dificultad del marxismo, en una forma aporética sugerida a Gramsci por el *Ensayo* de Bujarin. En realidad, en el cuaderno 4, más allá de una crítica muy severa, hay una curiosa ambigüedad o ambivalencia de Gramsci respecto a Bujarin, que también fue «un teórico de las superestructuras». ¿No reconoce acaso Gramsci *(Q 1,* 153) que las observaciones concernientes a la organización de la cultura le fueron sugeridas, si bien de un modo contradictorio, por una lectura del *Ensayo* de Bujarin?

En efecto, Bujarin da lugar en su *Ensayo* a una verdadera revalorización de las superestructuras, «que están lejos de ser una insignificante futilidad», para individualizar algunas direcciones de trabajo, sugiriendo, incluso, algunas respuestas.

1. Tenemos, ante todo, una *extensión del análisis* referido a las relaciones Estado/superestructura. Criticando una identificación excesivamente estrecha entre superestructura y poder del Estado, subraya Bujarin:

La estructura social y política de la sociedad no está limitada al poder del Estado. La clase dominante, como también las clases oprimidas, presentan las más variadas organizaciones y formas de acción común [31].

Bujarin menciona a los partidos políticos, pero también a las organizaciones que tienen un papel subalterno en el Estado, sin dejar de lado a las asociaciones estudiantiles, los clubes, la escuela, la familia, etc. Es decir, que «la superestructura social y política es *algo complejo,* constituido por diferentes elementos relacionados entre sí» [32]. Esta complejidad prueba que «esta superestructura no es un mero aparato humano» (de Estado).

2. Esta potencial ampliación de los mecanismos político-sociales de dominación de clase, se traduce por un análisis privilegiado de las superestructuras *como algo distinto a las ideologías:* «He separado en mi libro las nociones de ideología y de superestructura, tomando a ésta última como *una noción más amplia* y más general» [33]. En este sentido, las superestructuras designan esferas de trabajo diferenciadas, verdaderos *modos de producción intelectuales,* que se apoyan sobre «capas ideológicas» *(ideologische Stande),* pues todo modo de producción de la vida material se duplica en un *modo de representación (Vorstellungweise): tesis que todo el mundo ha olvidado* [34].

Para redescubrir y revalorizar esta tesis de Marx, Bujarin realiza un trabajo pionero y propone una tripartición de «tres especies de funciones y de órganos de la sociedad», que recuerda la tripartición gramsciana de las capas intelectuales:

[La sociedad] necesita y posee tres clases de organismos: organismos *motores,* organismos *reguladores* y organismos espiritualmente creadores y *directores.*

---

[31] N. Bujarin, *Teoría del materialismo histórico,* Madrid, Siglo XXI, 1974, p. 239.

[32] *Ibid.,* pp. 241 *ss.*

[33] Esta distinción es fundamental, pues permite a Bujarin analizar la «estructura interna» del campo superestructural. Distingue, de esta forma, tres nociones diferenciadas: la superestructura, como noción muy general; la *ideología social* como sistema de pensamientos, de sentimientos y de normas de conducta, y finalmente un área difícil de circunscribir, la de la *psicología social* («todo lo que existe de no sistematizado o poco sistematizado en el alma social»). Véase *ibid.,* pp. 290 *ss.*

[34] *Ibid.,* p. 311. Esta es su tesis esencial. El paralelismo entre teoría del modo de producción y teoría de sus formas ideológicas, o modo de representación, presupone un lugar privilegiado para la noción de fetichismo de la mercancía como «signo distintivo del modo de representación capitalista» (p. 318). Véanse pp. 316-319. Un estudio comparado de las posiciones de Lukács y de Bujarin respecto a esta cuestión sería de gran utilidad para la comprensión del «marxismo teórico» de la década de 1920.

Si el primero comprende a todos aquellos cuyo trabajo es ante todo, un trabajo manual, el segundo se refiere a aquellos cuyo trabajo profesional consiste en dirigir el trabajo social (es decir, técnicos, funcionarios del Estado, etc.) y el tercero coincide con aquellas profesiones «que de ordinario llamamos científicas» (investigadores, médicos, inventores, etc.). Para Bujarin, esta tripartición de la superestructura *se reproduce* en la escuela, pues el aparato escolar es la raíz real de toda ideología: «a esta división en tres grupos corresponde la división de las escuelas en tres niveles» [35].

Agreguemos que este sugestivo análisis no había pasado inadvertido para Gramsci, pues en el marco del curso por correspondencia utiliza este esquema para abordar el problema escolar. En el texto titulado *Il sapere e la presunzione del sapere,* podemos leer:

La clase obrera es una clase explotada y oprimida: ha estado privada sistemáticamente del saber científico; el Estado burgués ha creado un tipo particular de escuela para la clase obrera, la escuela popular y la escuela profesional, que ha conseguido mantener la división de clases y obtener que el hijo del obrero sea también él un obrero. Dado este sistema de organización general de la escuela según las clases, dado que a los obreros como clase se los mantiene alejados de las ciencias generales, en realidad el obrero no sobreestima jamás sus conocimientos, sino que, al contrario, es obligado a subestimarlos [36].

Este interés por los aspectos menos teorizados de las superestructuras, y en especial, la problemática de la ampliación del Estado y del papel de las ideologías en la organización del *consenso,* acerca bastante a Gramsci a los análisis de Bujarin. Este hace referencia, muy a menudo, «a las organizaciones auxiliares del Estado», y subraya que el aparato del Estado no se reduce en absoluto a su parte material, sino que comprende también una jerarquía y determinadas ideologías, sin olvidar a «esas capas sociales de donde surgen los oficiales, los jefes que dirigen la acción del ejército». En lo que se refiere al problema de las ideologías, encontramos también en Bujarin una acentuada preocupación por romper con una definición de la ideología como sistema de ideas. Cuando se refiere al fenómeno religioso, subraya sus tres aspectos inseparables: un sistema de ideas, una forma de organización institucional

[35] *Ibid.,* p. 304. Tesis: «La escuela nos revela, ante todo, el sentido práctico, la raíz real de todas las ideologías».
[36] *CPC,* p. 60.

(la Iglesia) y una práctica (culto); en una palabra, un «aparato ideológico», un aparato de hegemonía [37].

Y sin embargo, Gramsci no acepta los fundamentos teóricos de Bujarin. En en el manual de éste, el paralelismo entre *modo de representación* y *modo de producción* está asegurado por la utilización de los conceptos de *reflejo* y de *reproducción*. De acuerdo con su punto de partida (la teoría del modo de producción), Bujarin muestra un tipo de invariante ideológico-teórica característico de la época determinada, es decir, su «estilo» ideológico general, explícito o implícito en el «conjunto de ideas, pensamientos, sentimientos, imágenes». Un ejemplo: el principio jerárquico en la sociedad feudal.

En su famosa intervención en el congreso de historia de las ciencias en Londres, Bujarin retoma las hipótesis del manual, articulándolas más filosóficamente alrededor de dos tesis:

1. «El modo de representación *refleja*, en sentido literal, el modo de producción, la estructura social de las clases y sus exigencias complejas.»

2. Este reflejo funciona bajo el concepto de *reproducción*: «La teoría y la práctica son dos etapas en el proceso de *reproducción* de la vida social.»

El modo de producción determina también el *modo de representación*. La actividad teórica es una etapa en la reproducción de la vida social [38].

En el manual de este esquema «estructural-funcionalista» (reflejo/reproducción simple) se explica por un análisis de la sociedad en términos de sistema, en el marco de una teoría general de los sistemas materiales, muy influida por las teorías

[37] N. Bujarin, *La teoría del materialismo histórico*, p. 261.

[38] «Theory and practice from the standpoint of dialectical materialism», en *Science at the cross roads*, Londres, 1931. Esta intervención de Bujarin es apasionante, no sólo para entender sus propias posiciones, sino también para comprender el estado de desarrollo de la filosofía marxista en la época. Centrando su elaboración en la relación entre teoría y práctica, Bujarin parte de una crítica del idealismo en física (con una concepción bastante sensualista que será criticada por Gramsci) para llegar finalmente a una cosa distinta: la relación teoría/práctica es una forma de la división del trabajo (intelectual/manual) y de la división de clase. La unidad de dos aspectos está dada por el concepto de *reproducción*. Modo de producción y modo de representación son, por lo tanto, elementos históricos; además, de esta forma, Bujarin procede a un análisis de los vínculos entre la planificación económica y la revolución cultural en el socialismo...

de Bogdánov acerca de la organización. Como precisa Lenin en sus notas sobre *La teoría económica del período de transición:*

«Sistema social», «formación social»: todo esto no es bastante concreto sin el concepto de *clase* y de *sociedad de clases* [39].

¿Qué es lo que piensa Gramsci de esta problemática tan importante?

De todas las notas sobre el problema, el fragmento 12 del cuaderno 4, donde podemos seguir la reflexión gramsciana *en vivo,* y todavía apenas liberada de las formulaciones de Bujarin, es ejemplar. En su preocupación por *ampliar* la esfera de las superestructuras, Bujarin había propuesto una tesis respecto a *la estructura material de las superestructuras:*

En las superestructuras, es necesario distinguir tres esferas principales:
a) *La técnica de la superestructura:* los instrumentos de trabajo (utensilios de laboratorio en las ciencias; máquinas calculadoras, diagramas en el aparato del Estado; pinceles, instrumentos de música en las artes);
b) *Las relaciones entre los hombres* (asociaciones científicas, organización burocrática, relaciones entre las personas en un atelier);
c) *El sistema de ideas, de imágenes, de normas, de sentimientos* (ideología) [40].

A la luz de su concepción del *equilibrio social,* se sirve de esta delimitación del campo estructural para pensar las normas *como momento* de organización del «consenso social» (concepto explícitamente tomado de Comte). «... La moralidad, los hábitos y otras normas coordinan las acciones de los hombres y los mantienen dentro de ciertos límites, previniendo así a la sociedad de la desintegración» [41]. En una palabra, las normas juegan el papel de *cemento* ideológico en el sentido gramsciano...

Esta tesis de la materialidad de las superestructuras intriga bastante a Gramsci, hecho comprensible por otra parte:

---

[39] Estas notas de Lenin sobre el libro de Bujarin, *Teoría económica del período de transición,* están fechadas en mayo de 1920 y fueron publicadas por primera vez en 1932. Se puede consultar una versión italiana en *Critica marxista,* 4, julio-octubre de 1967. [En castellano se reproducen como apéndice del libro de Bujarin: Córdoba (Argentina), Cuadernos de Pasado y Presente, 1974, pp. 151-217.] Más allá de los puntos de acuerdo *esenciales,* Lenin critica la «escolástica conceptual» del manual, y en particular los conceptos de organización y de reproducción en su utilización bujariniana. Volveremos sobre este tema con ocasión de un trabajo sobre Bujarin, en preparación.

[40] N. Bujarin, *La teoría del materialismo histórico,* p. 243: «Las normas constituyen las *condiciones para que exista el equilibrio*».

[41] *Ibid,* p. 308.

La complejidad de la cuestión está en esto: las bibliotecas, ¿son estructuras o superestructuras?; ¿y los gabinetes experimentales de las ciencias?; ¿los instrumentos musicales de una orquesta? *(Q 4,* 12).

Gramsci esboza por lo tanto una respuesta. Indudablemente, Bujarin confunde estructura material e instrumentos de producción, y hace depender al desarrollo artístico únicamente de los instrumentos de producción o de reproducción material. Pero, si bien nos hallamos ante una confusión economicista, una desviación del marxismo, es necesario que profundicemos la crítica, pues ese análisis de Bujarin plantea una *cuestión teórica* fundamental: «No se puede negar la existencia de una cierta relación [entre instrumento técnico y desarrollo artístico], pero ella no es directa e inmediata. En realidad, algunas formas de instrumentos técnicos tienen una *doble fenomenología:* son estructura y son superestructura» *(ibid.).* Y Gramsci prosigue con un ejemplo, el de la industria tipográfica, que es objeto de propiedad (y por lo tanto, división en clases) y «elemento indisociable de un hecho ideológico, o mejor dicho, de varios hechos ideológicos: la ciencia, la literatura, la religión».

Para resolver esta aporía del marxismo, ya vislumbrada por Marx, Gramsci enuncia *dos tesis* de gran importancia:

Tesis 1: las superestructuras tienen ciertamente una *existencia material,* pero esta estructura material de las superestructuras no explica su *formación,* que depende en cambio de la lucha de clases:

Hay superestructuras que tienen una «estructura material»: pero su carácter sigue siendo superestructural. Su desarrollo no está dado en forma «inmanente» por su particular «estructura material», sino por la «estructura material» de la sociedad. Una clase *se forma* a partir de su función en el mundo de la producción: el desarrollo y la lucha por el poder y por la conservación del poder, *crean* las superestructuras que determinan la formación de una «especial estructura material» para su difusión, etc. El pensamiento científico es una superestructura que crea «los instrumentos científicos»; la música es una superestructura que crea los instrumentos musicales *(Q 4,* 12).

Tesis 2: entre la infraestructura, las superestructuras (que nos remiten al conjunto de las luchas de clases) y la estructura material de la superestructura, existen *prioridades,* un orden cronológico:

Lógicamente, y también cronológicamente, tenemos: estructura social → superestructura → estructura material de la superestructura *(ibid.)*

Dicho de otro modo, la materialidad de las superestructuras está aquí desdoblada en la determinación en última instancia por la base y en la evidencia sistemática de una «estructura ideológica» de la clase dominante, es decir, de la organización *material* tendente a conservar, desarrollar y defender un cierto tipo de consenso, *una hegemonía* de los aparatos de hegemonía. La solución, ciertamente provisional, de la dificultad enfrentada por Bujarin, permite, por lo tanto, dar un *fundamento teórico* a los aparatos de hegemonía descritos en el cuaderno 1. En este sentido, la noción de aparato de hegemonía como conjunto de fortificaciones, de trincheras, característico de la clase dominante en el marco de la *guerra de posición*, se halla colocada bajo el concepto de superestructura: de ahí la necesidad de la ampliación del Estado (véase nuestra primera parte).

¿Esto es todo? No nos parece. El rechazo de un modelo simple (reproducción/reflejo), para suplantarlo por un modelo más dialéctico que descansa sobre la preeminencia de la constitución de clase y la lucha de clases, está acompañado de un retorno a Marx, a un Marx «auténtico», alejado de todo «economicismo histórico», antitético del Marx que lamentablemente es el más difundido. Fijarse como objetivo el significado revolucionario del trabajo superestructural es para Gramsci, al igual que para Brecht en la misma época, romper con una determinada imagen de Marx, el Marx de la «imaginería tradicional», el Marx de la cabellera leonina, en beneficio de otro Marx, el Marx revolucionario de Lenin. Gramsci no duda en privilegiar un texto como *Miseria de la filosofía*, verdadero desarrollo de las *Tesis sobre Feuerbach.*

En *Miseria de la filosofía*, escribe Gramsci, «encontramos afirmaciones esenciales desde el punto de vista de la relación entre estructura y superestructura y del concepto de dialéctica propio del materialismo histórico» *(Q 4*, 38). Es ésta una indicación muy útil para precisar el «marxismo» de Gramsci, redescubriendo, quizás, algunos aspectos subestimados del «marxismo de Marx»... ¿Cuáles son las «afirmaciones esenciales» de ese texto de 1847, injustamente olvidado y criticado? Sobre todo, dos de ellas: la primera concierne a la *constitución de clase*, la segunda se refiere a la *extinción del Estado.*

Marx distingue, en efecto, el momento en el cual una clase es tal frente al capital, pero no todavía «por sí misma» y el momento en que adquiere la consciencia de sí:

En la lucha, de la cual hemos señalado algunas fases, esta masa se reúne, *constituyéndose en clase* para sí misma. Los intereses que defiende llegan a ser intereses de clase. Pero la lucha de clase contra clase es una lucha política [42].

Esta preeminencia de la política, muy próxima al análisis gramsciano de la relación de fuerzas (véase nuestra primera parte), conduce a Marx a señalar el papel de la clase obrera en su relación con el Estado. Una relación que no es únicamente *externa,* dado que Marx enuncia en este período (el del *Manifiesto*), una tesis más importante, cuya importancia ya ha sido señalada por Étienne Balibar [43]; nos referimos al papel del Estado en la constitución de clase. Desde este punto de vista:

En el curso de su desarrollo, la clase trabajadora sustituirá la antigua *sociedad civil* por una asociación que excluirá las clases y su antagonismo, y no existirá más poder político en sentido propio, puesto que el poder político constituye, precisamente, el resumen oficial del antagonismo en la sociedad civil [44].

El Estado como forma condensada de lo económico, como caracterización del modo de unificación de la burguesía como clase, como lugar de funcionamiento de los antagonismos de clase: todos estos son puntos comunes a Marx y a Gramsci. Este verá justamente en el Estado ampliado, pleno, la condición de su desaparición, de su extinción, la condición de «la absorción de la sociedad política en la sociedad civil», la condición de una sociedad sin clases o «sociedad regulada».

Por último, no olvidemos que Gramsci es perfectamente consciente de que este «retorno» a Marx no puede ser sino un desarrollo de ciertas indicaciones de Marx, en el terreno del concepto leninista de hegemonía. Y se plantea una pregunta: ¿cómo pensar dialécticamente la «materialidad de las superestructuras» y concebir la incorporación de los aparatos de hegemonía al Estado pleno? En una palabra, ¿cómo interpretar esta *tesis* de la introducción de 1859, sobre la cual Gramsci vuelve una y otra vez?

Cuando se estudian estas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias

---

[42] K. Marx, *Miseria de la filosofía,* Madrid, Júcar, 1974, p. 257, subrayado nuestro.

[43] É. Balibar, *Cinq études du matérialisme historique,* pp. 155 *ss.*

[44] K. Marx, *Miseria de la filosofía,* p. 259.

naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o *filosóficas*, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren consciencia de este conflicto y luchan por resolverlo.

¿Qué quiere decir Marx cuando habla de «toma de consciencia», de «forma ideológica»? ¿Cuál es el papel de la ideología en sus relaciones con el Estado, con la base histórica del Estado, para convertirse en productora de nuevos conocimientos?

La respuesta a esta cuestión fundamental envuelve, en realidad, todo el trabajo de la prisión, y en especial, el trabajo filosófico. Se nos podrá objetar que sin actualizar este trabajo, y por tanto la relación de Gramsci con el historicismo de Croce y con la «tradición italiana», su marxismo es ininteligible. Esto es cierto sólo parcialmente, pues Gramsci no parte de Croce, sino que llega a él *poco a poco*. Su punto de partida es Bujarin, ya desde fines del año 1930. ¿Cuál es el motivo?

Hay para ello razones precisas e ignoradas por numerosos comentaristas. ¿No ha desarrollado Bujarin de 1924 a 1926 una teoría de la *hegemonía* (¡exactamente eso!) en relación con el *bloque social* sobre el cual se ejerce esa hegemonía y con el Estado? ¿Y estas relaciones entre *hegemonía, bloque* de fuerzas sociales (el famoso *bloque histórico* gramsciano) y el *Estado*, no son, asimismo, la parte esencial de la respuesta de Gramsci a la aporía de las superestructuras, lo esencial de su respuesta para pensar la «revolución en Occidente»? Entonces, finalmente, ¿qué separa a Gramsci de Bujarin?

IV. HEGEMONIA, BLOQUE SOCIO-HISTORICO Y ESTADO EN GRAMSCI Y EN BUJARIN (REVOLUCION PERMANENTE, SOCIALISMO EN UN SOLO PAIS Y GUERRA DE POSICION)

La posición de Bujarin

Si examinamos los principiales discursos pronunciados por Bujarin entre diciembre de 1924 y diciembre de 1926, durante su lucha contra la «revolución permanente» y el trotskismo hasta las conclusiones del XIV Congreso[45], podemos compro-

[45] Los textos de Bujarin se encuentran en varios libros. Remito fundamentalmente a *El gran debate (1924-1926)* [Madrid, Siglo XXI, 1975, 2 volúmenes], textos reunidos por Giuliano Procacci, con una excelente presentación, perfectamente adecuada para los objetivos que nos planteamos en el texto. También se puede consultar la selección de textos realizada por

bar que la teoría del *bloque* obrero-campesino, de la *hegemonía* del proletariado en ese bloque, y del Estado, sustentan toda su crítica de la «revolución permanente». En este sentido, la cuestión de la hegemonía aparece enmarcada en la problemática de la transición y del Estado de transición.

En *Acerca de la teoría de la revolución permanente* (1924) y en *La nueva política económica y nuestras tareas,* Bujarin, apoyándose en los últimos textos de Lenin *(Sobre el impuesto en especie, Cómo reorganizar la inspección obrera y campesina),* desarrolla toda una teoría de la NEP, como hipótesis estratégica de larga duración para la fase de transición (al comunismo). El período de transición consiste en una consolidación prioritaria del «bloque obrero y campesino» como *base* socioeconómica de la dictadura del proletariado. En el centro de esta tesis encontramos una apreciación moderadamente optimista de la situación internacional («el capitalismo progresa y recupera terreno») y sobre todo, una particular insistencia en el papel del campesinado como *clase* aliada de la dictadura del proletariado. La crítica a Trotski apunta tanto al conjunto de su teoría de la revolución permanente desde 1905 como a su concepción de las contradicciones y de su resolución en la fase de transición.

En el plano metodológico, la crítica de Bujarin se refiere al marxismo de Trotski, a su incapacidad para comprender las etapas de un proceso revolucionario, las transformaciones de las relaciones de fuerzas:

> ...La culpa principal que nosotros le reprochamos a la teoría *trotskista* de la revolución permanente es que la misma deja de lado toda la *etapa intermedia,* es decir, *precisamente aquello* que distingue a la revolución permanente (en el sentido marxista). Estas diversas etapas de la revolución, en las cuales las diferentes clases resuelven sus tareas y se suceden recíprocamente, exigen de nosotros soluciones *peculiares* para cada una de estas etapas... Pero el camarada Trotski ha colocado en el lugar inicial la última fase de la revolución, para la cual no estaban dadas las premisas. El ha pasado por encima de una serie de fases de transición [46].

En realidad, si examinamos profundamente la cuestión, lo que está en discusión es la resolución de las contradicciones en un período de transición, es decir, su naturaleza. Para Trots-

---

Lisa Foa, *L'accumulazione socialista,* Roma, Riuniti, 1969; *Boukharine: le socialisme dans un seul pays,* París, UGE, 1974, textos seleccionados y presentados por J.-L. Dallemagne; *La question paysanne en URSS,* París, Maspero, 1973, presentación de Fichelson y Derischbourg.

[46] *El gran debate,* I, p. 111.

ki, las contradicciones inherentes a la posición de un gobierno obrero en un país atrasado, con una población campesina de importancia, no pueden resolverse sino mediante la revolución mundial[47].

Bujarin, rechazando esta solución *externa* de una contradicción interna, que para él no es antagónica, diferencia *dominación* y *dirección* de clase en un período de transición, intentando proponer algunos elementos de una teoría del Estado de transición:

1. *Distinción entre dirección y dominación de clase:*

Si consideramos la relación de fuerzas existente en la URSS, tenemos que entender que la dictadura del proletariado significa *una cierta* relación entre el proletariado y la burguesía, y una relación *diferente* entre el proletariado y el campesinado. El proletariado *domina* a la burguesía, pero *dirige* a los campesinos[48].

2. *Estado:*

«Nuestro Estado no es exactamente un Estado obrero-campesino, sino un Estado obrero que *se apoya* en los campesinos»[49]. De ahí, la necesidad de conservar, a cualquier precio, *esta base social* del Estado, es decir su unidad social. Y de ahí, por lo tanto, su crítica a una concepción instrumental del Estado de transición que termina por insistir sobre los aspectos administrativos a expensas de las funciones económicas: «En un cierto sentido, en una cierta medida y por un tiempo determinado, la relación con la nueva burguesía de la NEP no se puede limitar a la pura represión... Es necesario utilizarla y superarla mediante su eliminació económica»[50]. Por lo tanto, Bujarin opone a una concepción instrument del poder del Estado como «coerción» un *concepción mediadora* d Estado en relación a su propia *base* y en la dialéctica entre infraestru tura y superestructura.

3. *Estado/hegemonía:*

«La dictadura del proletariado, el poder del Estado, realizan una mediación entre todos estos tipos de relaciones.» Como poder del proleta-

---

[47] *Ibid.*, pp. 112 *ss.*

[48] *L'accumulazione socialista,* p. 90.

[49] *Ibid.* Es necesario relacionar estas tesis con las desarrolladas, e 1925, en la «Crítica de la plataforma de la oposición» (15 de enero), e «La NEP y nuestras tareas» (17 de abril), y en el folleto de agosto «La v al socialismo y el bloque obrero-campesino» [incluido en *Problemas d la edificación socialista,* Barcelona, Avance, 1975, pp. 67-186].

[50] *L'accumulazione socialista,* p. 160: «Nos encaminamos de esta form hacia la economía planificada, resultado de una lucha larga y difíc contra los residuos del capital privado».

riado que se apoya en los campesinos y los dirige, debe consolidar el bloque obrero y campesino bajo la hegemonía del proletariado, de la clase obrera como fuerza dominante y dirigente del bloque [51].

Si se comparan estos enunciados de Bujarin en 1924-1925 con la definición de la dialéctica dominación/dirección del cuaderno 1 («una clase es dominante de dos formas, es decir, dirigente y dominante. Es dirigente en relación a las clases aliadas y dominante en relación a las clases adversarias»), uno no puede dejar de sorprenderse por la extraña similitud de los términos e, incluso, del contenido... ¿Pero dónde está la diferencia *profunda* entre estas dos concepciones políticas? ¿Qué pensaba Gramsci de Bujarin en 1925-1926 y después en 1930-1931?

Desde la óptica bujariniana, la función dirigente del proletariado es inseparable de las nuevas relaciones entre política y economía, propias del período de transición: «Nuestra política incluye ya una parte considerable de economía» [52]. La integración de lo económico en lo político y en el Estado, implica que la transición se concibe a la luz de «un socialismo a paso de tortuga» y que se prevé la sustitución progresiva de las medidas administrativas por *medidas económicas*. En una palabra, la base de la hegemonía no es sobre todo *política* (bloque político obrero-campesino), sino *económica*. De ahí, la teoría del *bloque económico* y la crítica al comunismo de guerra como decisión voluntarista de abolir el mercado. De ahí, el papel del mercado característico de la transición: en el marco de una «economía abierta», la *libre competencia* entre el sector colectivizado y el sector privado debe servir de base dinámica para asegurar la preeminencia del sector socialista y el desarrollo de las cooperativas. En caso contrario, se puede llegar a una grave escisión entre una nueva forma política y una situación económica del pasado, es decir, a una coyuntura propicia para una utilización coercitiva y administrativa del Es-

---

[51] *Ibid.*, p. 103. Si se relaciona la tesis bujariniana del «socialismo a paso de tortuga», que prevé la conquista de las palancas económicas, la lucha económica entre el sector socialista y el sector privado a través del mercado, etc., con su crítica de la concepción instrumental del Estado, se obtiene una curiosa mezcla entre la *preeminencia de lo político* (siempre reafirmada por Bujarin) y su «economicismo». En realidad, el Estado sería un instrumento de *mediación* de clase entre infraestructura y superestructura (véase más adelante). No es nuestra intención, en el marco de este estudio, desarrollar estos aspectos sobre los que volveremos en otro trabajo.

[52] *Ibid.*, p. 171.

tado, a una «segunda revolución violenta», que Bujarin quiere evitar:

Si llevamos a cabo una política adecuada y justa, no nos veremos obligados a realizar una segunda revolución [53].

En conclusión: la hegemonía, en el sentido bujariniano, consiste en hacer de la clase obrera una «fuerza *económicamente* dirigente», en mantener a todo precio un *equilibrio* entre los intereses del proletariado y los del campesinado, incluyendo a los *kulaks*, aun cuando éstos deban desaparecer y ser históricamente derrotados.

Se podría plantear la hipótesis que, tanto para Gramsci como para Bujarin en 1925-1926, la NEP no es una simple retirada defensiva ni una política que «reintaura el capitalismo», como sostendrá la nueva oposición de 1926 dirigida por Trotski y Zinóviev, sino más bien una *alianza* de larga duración, en el curso de la cual la clase obrera *debe* asegurar su hegemonía. Sin embargo, la insistencia particular de Gramsci en lo que respecta a una dirección hegemónica de masa, el lugar que otorga a las superestructuras en la construcción del socialismo, las relaciones orgánicas necesarias entre dirigentes y dirigidos, hacen pensar que para él, como para Lenin en 1922, se trata de una alianza *prioritariamente política*, que descansa sobre la organización del consenso, la lucha por un Estado pleno, por una adecuación permanente de la cultura y la práctica. La hegemonía gramsciana en el bloque histórico del socialismo va más allá del economicismo de Bujarin.

Rompiendo con toda una concepción instrumental del Estado-coerción en favor de una ampliación del Estado, desdoblado en coerción-hegemonía y siempre pensado en relación con su base contradictoria, Gramsci define un *tipo de dirección política* distinto del modelo principalmente «administrativo-económico» (Bujarin) y, con más razón, profundamente alejado de todo modelo militar que confunde *ampliación del Estado* con *reforzamiento del Estado* (Stalin). Para Gramsci, la política del socialismo exige un máximo desarrollo de las superestructuras complejas, pues debe construir, «en el conjunto de la sociedad política, una compleja y bien articulada sociedad civil, en la cual cada individuo se gobierne a sí mismo, sin que este autogobierno entre en conflicto con la sociedad política,

[53] *Ibid.*, p. 177. Bujarin habla de *soldar* a obreros y campesinos en el «bloque obrero-campesino».

convirtiéndose de esa forma en su continuación normal, en su complemento orgánico»[54].

La ampliación del Estado señala, por lo tanto, un camino estrecho, democrático (cada individuo debe autogobernarse), irreductible a toda definición administrativa-gestionaria o coercitiva del poder estatal. Es la vía de la guerra de posición, concepto que no puede restringirse en verdad a Occidente, pues designa una *fase histórica* que es también la del «socialismo en un sólo país». Entendida como *«principio universal* de conocimiento» y principio de periodización de larga duración, la guerra de posición indica el camino de la búsqueda gramsciana de 1925-1926 a 1930-1931. Camino que le separa radicalmente de Bujarin, pero asimismo, y mucho más radicalmente, de Trotski y de sus tesis sobre la revolución permanente. ¿Cuál es el motivo?

Gramsci y la Internacional en 1926

La posición de Gramsci respecto a Bujarin en 1926 se inscribe en un contexto político mucho más amplio, tanto en el plano nacional como en el internacional. En Italia, el año 1926 está marcado por el éxito político de la línea del nuevo grupo dirigente del PCI en el congreso de Lyon. Las tesis redactadas por Gramsci y por Togliatti son el fruto de una lucha común de dos años para hacer triunfar una concepción leninista del partido y un análisis profundizado y más articulado del fascismo. Definido por su base de clase como «bloque agrario-industrial dirigido por el gran capital», y apoyándose en la pequeña burguesía, el fascismo representa «una nueva unificación de la burguesía», frente a la cual será posible oponer la lucha por un bloque antifascista, dirigido por la clase obrera.

Pero este año de 1926 está también marcado por otro acontecimiento: el conflicto entre la «nueva oposición», dirigida por Trotski, Zinóviev y Kámenev, y la mayoría del Comité Central del partido bolchevique. Este acontecimiento será la ocasión para el último gran acto político de Gramsci antes de su arresto: el envío en octubre de 1926 (Gramsci es detenido en noviembre), en nombre de la dirección del partido comunista italiano, de las famosas cartas a Togliatti, en ese entonces representante del PCI en el ejecutivo de la Komintern. Dado que este intercambio de cartas ha sido interpretado como el signo de una «ruptura» de

---

[54] *PP*, p. 219. Sobre el comentario de este pasaje, véase el punto VI de este mismo capítulo.

Gramsci con la Internacional, que preludia su futuro «aislamiento», o como una forma de oponer a Togliatti a un Gramsci ya «antiestalinista», es conveniente disipar los malentendidos y medir el peso de esta divergencia real, que es, también, una discusión interna en un grupo dirigente acerca de los modos y las formas de la construcción del socialismo en la URSS [55].

Cuando Gramsci envía su primera carta, no está al corriente de los cambios de la situación en la URSS [56] y sobre todo, esa carta representa el punto de acuerdo de las decisiones de los comunistas italianos y de Gramsci acerca de una cuestión que ya había sido objeto de comunicados y artículos en *L'Unità*, de junio a septiembre de 1926.

Sin remontarse en forma exhaustiva a las tesis de la «oposición», que habían sido anunciadas oficialmente por Trotski en julio de 1926, en el curso de una reunión del Comité Central, es necesario subrayar que la lucha interna en el partido ruso, que por otra parte databa de la época de la muerte de Lenin, tomaba esta vez aspectos nuevos, y la perspectiva de escisión del grupo dirigente era cada vez más probable. Las críticas abiertas a la «burocratización del partido», y contra la

---

[55] Véase, en este sentido, el juicio de Ragionieri en *Problemi di storia del partito comunista*, Roma, Riuniti, 1971, pp. 54-55.

[56] Para simplificar la exposición, he aquí una breve crónica de los acontecimientos del año 1926:

Abril: formación de la oposición unificada.

Julio: declaración de Trotski al comité central del PCR, anunciando oficialmente la formación de la oposición y su plataforma.

27 de julio: L'Unità publica un primer comunicado en favor de la unidad del partido y de las posiciones de la mayoría.

30 de julio: L'Unità publica el texto de la resolución del partido soviético.

Septiembre: la oposición intenta organizarse en las ciudades y fracasa.

7-17 de septiembre: polémica de Gramsci, enfrentado a la campaña antisoviética de la prensa fascista. Serie de artículos sobre la URSS.

4 de octubre: la oposición se compromete a cesar toda actividad como fracción. El Comité Central exige una autocrítica y el reconocimiento de las tesis del XIV Congreso. La oposición se aviene a ello.

Mediados de octubre: Gramsci envía, en nombre de la dirección del partido comunista italiano, una carta dirigida al Comité Central del partido comunista ruso, acompañada de un mensaje para Togliatti. Gramsci no está al tanto de la «autocrítica» de la oposición.

18 de octubre: Eastman publica en el *New York Times* el «testamento» de Lenin, que es conocido de esa forma por Gramsci.

18 de octubre: respuesta de Togliatti a Gramsci.

21 de octubre: carta de D. Z. Manuilski a la dirección del partido comunista italiano y a Gramsci.

26 de octubre: respuesta de Gramsci a Togliatti; Gramsci mantiene sus posiciones.

política internacional juzgada «de derecha», ponían en discusión, en realidad, dos problemas esenciales: el de la alianza entre los obreros y los campesinos (y la función hegemónica de la clase obrera en esta alianza) y el de la naturaleza de la Unión Soviética, de su Estado. Para la oposición, la política de la NEP conducía a «una reinstauración del capitalismo».

Gramsci se enfrenta rápidamente a estos problemas de fondo. Pues, en una Italia fascista en donde los últimos restos de libertad ya están amenazados, las tesis de la oposición se convierten en el centro de una «desenfrenada campaña antibolchevique», orquestada por *La Tribuna* (diario fascista), *Il Mondo,* y *La Stampa* de Turín (diario liberal convertido al fascismo). El tema central de esa campaña: el comunismo ha fracasado en Rusia y se marcha a grandes pasos hacia una reinstauración del capitalismo *(Il Mondo).*

El 27 de julio de 1926, inmediatamente después de la renuncia de Zinóviev a su cargo del buró político, *L'Unità* publica un comunicado sosteniendo la necesidad de la unidad organizativa del partido bolchevique, cuestión vital en el caso de un partido que «ejerce el poder gubernativo y organiza todo el aparato estatal». Posición reafirmada el 30 de julio, en un comunicado de la dirección del partido comunista italiano, en el que se recuerdan la condena del fraccionalismo realizada en el X Congreso. Pero sobre todo, a partir de septiembre, Gramsci escribirá una serie de artículos contra la prensa burguesa a fin de desmontar la campaña antibolchevique. Son artículos vehementes, intensamente políticos, en el curso de los cuales Gramsci expone de una forma perfectamente clara sus posiciones acerca de la NEP, de la alianza obrero-campesina, de la naturaleza de la URSS [57].

---

[57] Los artículos pueden ser consultados en *CPC,* pp. 313-343. Paolo Spriano, en *Storia del partito comunista italiano,* tomo I, capítulo 3, «La lotta nel partito russo e la lettera di Gramsci», ha reconstruido esta polémica. No es necesario insistir sobre la importancia de estos artículos para conocer las posiciones de Gramsci en esta época y para comprender sus coincidencias (y sus diferencias) respecto a Togliatti. Es de lamentar que María Antonietta Macciocchi, que ha traducido en su libro *Pour Gramsci* [*Gramsci y la revolución de Occidente*] la correspondencia Gramsci-Togliatti, no haya juzgado necesario mencionarlos e interpretarlos. Sin hablar de su silencio respecto al *contenido real* de las conversaciones de Turi. Es obvio que, sobre tales bases, resulta fácil construir una *determinada* interpretación de Gramsci... Es evidente que, en función de nuestro trabajo sobre el Estado en el conjunto de la obra de Gramsci y en el contexto marxista internacional, no podemos estar de acuerdo con la mayor parte de sus planteamientos. Citemos solamente algunos

A propósito de esta campaña, Gramsci subraya que apunta a una difusión «de materiales de propaganda en medios obreros» en una situación en la que la libertad de reunión es inexistente y la libertad de prensa está prácticamente suprimida. *La Tribuna* finge olvidar que en Rusia el proletariado está en el poder desde hace ocho años y que en esos años «el Estado obrero ruso a llevado a cabo esfuerzos gigantescos». Frente a la tesis de *Il Mondo*, que afirmaba el hecho de la reinstauración progresiva del capitalismo en la URSS, partiendo de los materiales elaborados por la oposición interna, Gramsci afirma, en su escrito titulado «L'URSS verso il comunismo»:

Nosotros negamos que este proceso sea fatal cuando se le oponen la fuerza del Estado y la fuerza de la economía industrial y financiera colectivizadora [58].

Y a la luz de los análisis de Bujarin, precisa Gramsci el papel vital de la alianza de los obreros y campesinos y el papel ya dominante de la industria colectiva: «El refuerzo de los lazas entre obreros y campesinos se realizará con la industrialización de la tierra.» En una palabra «la profunda diferencia entre Rusia y los otros países, cuyos regímenes son tan caros a los Baldesi de la democracia y del reformismo, es la siguiente: que en Rusia toda la fuerza y todo el esfuerzo del Estado está dirigido hacia la realización del comunismo, mientras que en los otros países toda la fuerza y todo el esfuerzo del Estado está orientado a conservar el capitalismo y a combatir el comunismo, y esto incluso en los países donde los reformistas están en el poder» [59].

Como la «campaña de diversión» no amaina, Gramsci vuelve sobre el tema en otros artículos: «In che direzione si svi-

---

de los aspectos más visibles: 1) la hegemonía gramsciana debe ser repensada a partir de la *riquísima problemática leninista* y de su inscripción en el marco de la III Internacional (véanse nuestras consideraciones al respecto); 2) el concepto de hegemonía nos remite obligatoriamente a la práctica de *L'Ordine Nuovo*, no emerge solamente con *La quistione meridionale*, sino ya en 1923-1924; 3) la cuestión de los intelectuales no es *central*, sino que a su vez está relacionada con la doble problemática del partido y del Estado; 4) la guerra de posición implica indudablemente una «revolución cultural», pero debe ser pensada en *función del capitalismo avanzado*, cuyas bases es necesario analizar desde una perspectiva *materialista* (fordismo, problemas del fascismo, problemas del Estado capitalista, etc.).

[58] *CPC*, p. 318.

[59] *Ibid*. Notemos el doble carácter de esta polémica, que es antifascista pero también antirreformista.

luppa l'Unione soviettista?», «I contadini e la dittatura del proletariato»; primera aclaración:

L'Unità no escribe que en Rusia hay una tendencia al comunismo. *L'Unità* escribe que los elementos socialistas en política y en economía son preponderantes sobre los elementos capitalistas, que el desarrollo de los primeros está en progresión constante y que por lo tanto no se puede hablar de una vuelta hacia el capitalismo en el Estado soviético, sino que se debe hablar de un proceso hacia la realización completa y acabada de una sociedad comunista [60].

Y agrega todavía una serie de argumentos: la gran industria está completamente colectivizada, el capital financiero es colectivo, el comercio exterior es un monopolio estatal, etc. En lo referente a la cuestión agraria, si bien es inevitable que aparezcan diferencias internas en el campesinado, sin embargo, en relación a los campesinos pobres y a los asalariados, los campesinos ricos, que son una minoría, no pueden ejercer una influencia política real: «La alianza entre los campesinos pobres y los obreros será reforzada por el proceso mismo. Por otra parte el Estado actúa y actuará para impedir la formación de grandes propiedades privadas» [61].

En fin, en el trabajo titulado «I contadini e la dittatura del proletariato», Gramsci anuncia la publicación de una serie de artículos y documentos y reafirma el carácter obrero (y no pequeñoburgués) del Estado soviético:

La clase obrera en el poder... controla y dirige los sectores esenciales de la economía nacional [62].

Sobre estas cuestiones, que eran el *fondo* de las tesis de la oposición, la posición política de Gramsci es bien clara: él está en desacuerdo con Trotski y la oposición y de acuerdo con las posiciones de la mayoría. En tal sentido, los artículos de septiembre documentan la génesis política de la carta dirigida en octubre al Comité Central del PCR. Notemos que Gramsci afronta la cuestión de la Unión Soviética en la perspectiva de una *problemática de la transición*. Si afirma que «la URSS marcha hacia el comunismo», no por ello deja de señalar las contradicciones y no usa jamás las fórmulas políticas del debate soviético (socialismo en un sólo país/revolución permanente).

---

[60] *Ibid.*, p. 320.
[61] *Ibid.*, p. 321.
[62] *Ibid.*, p. 326. Gramsci critica en especial la tesis de la penetración de los elementos burgueses y pequeñoburgueses en el aparato del Estado.

Notemos además que *L'Unità* privilegia la cuestión de la unidad del partido ruso como hecho esencial para el futuro de la revolución proletaria rusa, pero asimismo como una de las condiciones más importantes para el éxito de la revolución proletaria en los otros países. Desde esta óptica, se comienza la publicación de una serie de documentos del XIV Congreso del PCR, entre ellos, las principales intervenciones de Bujarin [63].

Esta toma de posición en favor de la mayoría se verá reafirmada en la carta enviada por Gramsci (en nombre de la dirección del partido comunista italiano) al Comité Central del PCR para ayudarlo en sus debates con la oposición. Escribe Gramsci a Togliatti:

Declaramos que pensamos que es *fundamentalmente justa* la línea política de la mayoría del Comité Central del partido comunista de la URSS [64].

Mas recordemos que esta toma de posición política en favor de la mayoría se acompaña de una serie de inquietudes, apreciaciones y análisis políticos que, precisamente, motivan la primera de las cartas. Se trata sin duda del último gran *acto político* de Gramsci antes de su arresto, un acto que ilumina no pocos aspectos de la búsqueda de la cárcel acerca de la guerra de posición. De las cartas surgen dos preocupaciones políticas esenciales: la de la unidad del partido y del movimiento obrero y la de los efectos de esta lucha sobre el movimiento obrero y la revolución en Occidente. En el centro de las dos preocupaciones hallamos un mismo punto de vista, el de las masas y un mismo concepto, el de hegemonía.

En una palabra, toda una concepción del partido, de sus relaciones con las masas y con el Estado, que nace de la práctica militante de Gramsci desde la época de *L'Ordine Nuovo* y que encuentra aquí su traducción política inmediata.

Para Gramsci, si bien la responsabilidad de la situación interna del partido bolchevique es achacable en gran parte a la oposición, pues es ella la que ha tomado la iniciativa y se ha organizado como fracción, no todas las culpas están del mismo lado. Como han mostrado muchos comentaristas, entre los cuales Salvadori y Ragionieri, la inquietud política de Gramsci

[63] *L'Unità* del 1 de agosto publica extractos de la resolución de la XIV Conferencia sobre las cooperativas; el 6 de agosto la parte final de un discurso de Bujarin contra la oposición; el 26 de septiembre el informe de Bujarin acerca del partido y el bloque de la oposición.

[64] *CPC*, p. 129.

corresponde sin duda a la del «testamento de Lenin»[65]. ¿No hará mucho más difícil la escisión el desarrollo de la dictadura del proletariado? ¿No provocará una política obrerista, modificando el «estilo» de trabajo del partido y su relación con las masas? Gramsci escribe:

> Unicamente una sólida unidad y una firme disciplina en el partido que gobierna el Estado obrero puede asegurar la *hegemonía* proletaria en el régimen de la NEP, es decir, el pleno desarrollo de las contradicciones que hemos señalado. Pero la unidad y la disciplina no pueden ser, en este caso, *mecánicas* y *coactivas;* deben ser leales y producto del convencimiento[66].

Esta misma idea de una unidad *orgánica* en el partido dirigente, pero también en el movimiento obrero internacional, la volvemos a encontrar en la segunda carta a Togliatti, después de la respuesta de éste y las informaciones que da sobre la situación en la URSS:

> La línea leninista consiste en luchar por la unidad del partido y no sólo por la unidad exterior, sino por esa unidad más íntima, que consiste en evitar en el partido dos líneas políticas completamente divergentes en todas las cuestiones[67].

La unidad es necesaria para la *hegemonía* del proletariado, es decir para el contenido social del Estado.

Ahora Gramsci está al corriente de los acontecimientos: se trata, por lo tanto, de una divergencia de método, de apreciación en la evaluación de la lucha en curso y de sus efectos en la URSS y en Occidente. Desde 1924, Gramsci ha llevado adelante toda su reflexión política a la luz del concepto de hegemonía. En *La quistione meridionale,* escrito inconcluso y contemporáneo de las cartas que hemos venido citando, la hegemonía del proletariado como *base social de un nuevo Estado,* como práctica política, permite a Gramsci subrayar la continuidad política de una práctica de masa, cuyo origen se remonta a *L'Ordine Nuovo.* Este mismo concepto sustenta toda la argumentación de las cartas.

Si Gramsci está de acuerdo con la *línea* de la mayoría del

---

[65] La publicación reciente de los recuerdos de Ercole Piacentini, «Con Gramsci a Turi» *(Rinascita,* 25 de octubre de 1974), permite afirmar que Gramsci conocía el testamento de Lenin y que compartía su posición: «De Stalin habló dos o tres veces, decía que conocía el testamento de Lenin y que lo aprobaba». Se puede medir fácilmente la importancia y la novedad de este testimonio.

[66] *CPC,* p. 130.

[67] *Ibid.,* p. 135.

Comité Central del PCR, no separa sin embargo el *porqué* de esta línea del *cómo,* es decir de los métodos de dirección política. De ahí la preeminencia de la reflexión sobre la *unidad* del grupo dirigente en el proceso revolucionario como condición de su *hegemonía* nacional e internacional. De ahí el doble campo que abarca este concepto de hegemonía.

Por una parte, Gramsci reprocha a la oposición, y por lo tanto a Trotski, el *no entender esta hegemonía,* y caer en una posición corporativista (aun cuando ésta fuera obrerista):

> En la ideología y en la práctica de la oposición renace en pleno toda la tradición de la socialdemocracia y del sindicalismo que ha impedido hasta ahora al proletariado convertirse en *clase dirigente*[68].

La raíz de esta crítica surge del tratamiento político de la contradicción más importante de la URSS, «contradicción inaudita» entre las tareas que incumben a la clase dominante y dirigente (el proletariado) y sus «condiciones de existencia inferiores a las de ciertos elementos y estratos de la clase dominada»[69]. Esta contradicción, en la que «residen los mayores peligros para la dictadura del proletariado», está agravada por la acción de la oposición, que confronta demagógicamente «al obrero mal vestido» con el «nepman», asumiendo de esta forma, posiciones de corporativismo obrero. Ahora bien «el proletariado no puede convertirse en clase dominante si no consigue, mediante el sacrificio de sus intereses corporativos, superar esta contradicción; no puede mantener su hegemonía y su dictadura si, *aun siendo clase dominante,* no sacrifica esos intereses inmediatos en función de los intereses generales y permanentes de la clase»[70].

He aquí algo muy claro: las posiciones de la oposición son contrarias a la *hegemonía* del proletariado, porque atentan contra la *base histórica* de su Estado.

Pero, por otra parte, este concepto de hegemonía no sirve únicamente para criticar a Trotski.

La ruptura de la unidad del grupo dirigente atenta también, según Gramsci, contra la *construcción del socialismo,* y, junto con esto, contra el desarrollo del movimiento obrero en Occidente, donde el proceso de bolchevización es lento y difícil. La repercusión de esta ruptura amenaza con «cristalizar las

---

68 *Ibid.,* p. 130.
69 *Ibid.,* p. 129.
70 *Ibid.*

desviaciones de derecha y de izquierda»[71], y con reforzar los viejos prejuicios corporativistas de clase:

La discusión rusa y la ideología de las oposiciones juegan un papel muy importante en este retraso, fundamentalmente porque las oposiciones representan en Rusia *todos los viejos prejuicios* del corporativismo de clase y del sindicalismo, que pesan en la tradición del proletariado occidental y retrasan su desarrollo ideológico y político[72].

Pero, por otra parte, este peligro no concierne solamente al partido, sino también a *las masas,* y es precisamente desde el punto de vista *de las masas* como Gramsci plantea la discusión[73]. El retroceso del peligro reformista y de las tendencias al corporativismo de clase *en Occidente,* están ligados para Gramsci a la autoridad del partido, a su capacidad de dirección política adecuada. Pero esta capacidad de dirección, esta capacidad de convicción, dependen también del éxito de la construcción del socialismo en la URSS:

Todo el razonamiento está viciado de «burocratismo»: hoy, nueve años después de Octubre de 1917, no es ya *el hecho de la toma del poder* por los bolcheviques lo que puede revolucionar a las masas en Occidente, porque eso ya ha ocurrido y ha producido sus efectos; hoy lo que tiene un impacto ideológico y político es la convicción (si ésta existe) de que el proletariado, una vez en el poder, *puede construir el socialismo.* La autoridad del partido está ligada a esa convicción[74].

La oposición entre dos tipos de unidad (unidad orgánica y unidad mecánica) asume aquí toda su importancia.

La unidad del movimiento obrero internacional debe ser *orgánica,* y en las masas occidentales sólo la consciencia de una construcción real del socialismo puede servir de profundo aglutinante de las relaciones entre la revolución rusa y la revolución mundial. Pero podemos preguntarnos si al plantear la cuestión de la unidad desde el punto de vista de las masas, desde el punto de vista de las relaciones partido/clase/masa, no está Gramsci circunscribiendo el *doble terreno estratégico* del trabajo de la cárcel:

1. El proceso revolucionario en Occidente sólo puede ser un *proceso de masa,* en el curso del cual la hegemonía revolucionaria, el partido de vanguardia deberá luchar para ganar

---

[71] *Ibid.,* p. 128.
[72] *Ibid.,* p. 136.
[73] La expresión «desde el punto de vista de las masas» está subrayada por Gramsci; *CPC,* p. 135.
[74] *Ibid.,* pp. 136-137.

a las masas y combatir las bases del reformismo y el corporativismo.

2. Esta estrategia es antitética de la estrategia de la revolución permanente, y en este sentido Gramsci continúa, en el plano teórico y político, sus reflexiones críticas de 1926.

Estos dos aspectos nos remiten a una profundización de la problemática de la *transición,* que sustenta ya su comprensión política de la fase histórica en curso.

¿Guerra de posición o revolución permanente?

Por una singular paradoja, los términos estratégicos del debate de los años 1924-1926 (revolución permanente, socialismo en un sólo país y hegemonía), términos que los artículos de *L'Unità* no retoman explícitamente, aparecen en cambio en la búsqueda de los *Quaderni,* hasta tal punto que la oposición entre «revolución permanente» y hegemonía se convierte en una parte constitutiva de toda la reflexión de Gramsci acerca de la revolución en Occidente.

En el fragmento 52 del cuaderno 8, Gramsci dice: «La guerra de posición, en política, es el concepto de hegemonía.» Como ya dijimos, la guerra de posición exige condiciones históricas y políticas precisas, como por ejemplo, la existencia de «grandes organizaciones populares de tipo moderno». Ahora bien, la realidad de esta premisa convierte a la «fórmula de la revolución permanente» en algo caduco y superado, es decir, esa fórmula es «un concepto político surgido hacia 1848, como expresión científica del jacobinismo en un período en el que todavía no se habían constituido los grandes partidos políticos y los grandes sindicatos económicos» *(Q 8,* 52). La versión posterior de este fragmento precisa un poco más esas condiciones relacionadas con la guerra de posición, y en especial, *una determinada relación sociedad/Estado:*

> La sociedad era todavía mucho más fluida (por así decirlo) en muchos aspectos: mayor retraso del campo y un monopolio casi completo de la eficacia político-estatal en pocas ciudades, o en algunos casos, en una sola (París en el caso francés); aparato de Estado relativamente poco desarrollado y una mayor autonomía de la *sociedad civil en relación a la actividad estatal* [75].

En este fragmento, y a la luz de todo su trabajo sobre la ampliación del Estado, Gramsci liga directamente a la guerra

[75] *M,* p. 115, subrayado nuestro.

de posición *con la estructura de los Estados modernos.* La comparación entre las dos versiones es altamente instructiva: reproducir, en las condiciones de las sociedades capitalistas avanzadas, una estrategia de ataque frontal, conduce no sólo al fracaso, sino que significa también estar retrasado, caer en el *economicismo.* Y es el economicismo lo que marca, para Gramsci, al «marxismo» de Trotski, que no puede evitar los errores similares a los del sindicalismo revolucionario, es decir, la subestimación de las superestructuras políticas:

La teoría de Bronstein [Trotski] puede ser comparada con la de algunos sindicalistas franceses sobre la huelga general [76].

Poco a poco Gramsci volverá sobre el debate del año 1926 a partir de un punto de vista distinto, a partir de la lucha antifascista y de la guerra de posición. La teoría de la «revolución permanente» le parece, restropectivamente, el *reflejo político* de la teoría de la guerra de movimiento, es decir, es «en último análisis, el reflejo de las condiciones generales económico-culturales-sociales de un país en el cual los marcos de la vida nacional son embrionarios y laxos, no pudiendo de esta forma convertirse en "trinchera o fortaleza"» [77]. En una palabra, Trotski sigue siendo «el teórico político del ataque frontal, en un período en el cual ese ataque sólo ocasiona la derrota» [78].

El Trotski con el que discute ahora Gramsci no es el que escribe sobre el fascismo, sino el que ha desarrollado una hipótesis estratégica errónea (la de la revolución mundial). Y esta línea, por más que se proclame internacionalista, no es más que el *reflejo* de una situación específicamente rusa:

Podríamos decir que Bronstein, que aparece como un «occidentalista», era en cambio un cosmopolita, es decir, superficialmente nacional y superficialmente occidentalista o europeo. En cambio, Ilich era profundamente nacional y profundamente europeo [79].

Esta crítica política asume tonos particularmente duros cuando Gramsci subraya que «su teoría [la de la revolución permanente] como tal, no era buena ni quince años antes, ni quince años después» [80]. El hecho de que Gramsci haya juzgado útil volver en estos términos sobre su crítica anterior nos muestra

[76] *Ibid.*, p. 96.
[77] *Ibid.*, p. 95.
[78] *PP*, p. 103.
[79] *M*, p. 95.
[80] *Ibid.*, p. 96.

claramente *lo que realmente está en juego* en ese problema: las relaciones entre el factor nacional y el factor internacional.

La guerra de posición, en su exploración de los contrafuertes del Estado y de la dialéctica entre Estado, clase y sociedad, pasa por la individualización del terreno real de las luchas de clases, es decir el *terreno nacional.* Esto no es una novedad en Gramsci, pues ya desde 1919, en medio de la crisis imperialista, él subrayaba la *función nacional de la clase obrera* (véase nuestra segunda parte). Sin embargo, la cuestión nacional reviste, en estos años de la década de los treinta, nuevos aspectos. Por un lado, porque Gramsci se ve obligado a confrontar el análisis del fascismo, e incluso de Europa en la fase abierta por la dominación estadounidense, con el «modelo norteamericano». Pero, sobre todo, porque la estrategia de la guerra de posición como «guerra del pueblo», como estrategia de masa, debe partir del reconocimiento del terreno nacional, que es siempre «el resultado de una combinación "original", única» [81].

Para conducir este tipo de lucha, una clase internacional como el proletariado debe «nacionalizarse», pues según el marxismo «la situación internacional debe ser considerada bajo su aspecto nacional», o sea, «el concepto de hegemonía es aquel en el que se anudan las exigencias de carácter nacional» [82]. Es cierto que «el desarrollo tiende a la internacionalización» pero la clase obrera no será clase dirigente si no es capaz d interpretar esta «combinación "original", única», cuyo punto d partida es nacional. Del análisis de la formación social concret depende su capacidad para dirigir a las otras capas y clase (intelectuales y campesinos). Sobre este punto preciso, Stalin como intérprete del movimiento mayoritario, tenía razón: «La acusaciones de nacionalismo son inexactas, si nos referimo al núcleo de la cuestión» [83].

---

[81] *Ibid.*, p. 152.

[82] *Ibid.*, pp. 152-153.

[83] La consciencia que tiene Gramsci de las diferencias entre Lenin Stalin, en cuanto al método de la dirección política, resulta muy clar de acuerdo con los distintos testimonios. Riboldi cuenta que, en el curs de una conversación en la prisión de Turi, Gramsci le habría dicho qu «Stalin era más ruso que internacionalista» (E. Riboldi, *Vicende socialist* Milán, 1964, p. 182). Una afirmación casi idéntica es la de B. Tosin (A. Lis *Memorie,* p. 98). Se puede confirmar, de este modo, la aprobación d Gramsci al «testamento» de Lenin.

Las reservas explícitas de Gramsci deben ser confrontadas con conjunto del trabajo de la cárcel (véase, en particular, el punto VI de est mismo capítulo), pero no autorizan, sin embargo, a una aproximació

El problema no cambia en nada recordando que Gramsci tenía una clara consciencia política de las diferencias entre Lenin y Stalin. Desde los análisis de 1926 sobre el corporativismo de clase de la oposición, hasta las críticas explícitas a la revolución permanente en los años treinta, su desacuerdo con Trotski es total; pero en esta última fecha ese desacuerdo toma una forma nueva, que exige ir más allá de la alternativa política de los años anteriores (Bujarin o Trotski). Se trata ahora de hallar un camino estrecho y nuevo que hará del «bloque histórico gramsciano» algo totalmente *diferente* en relación al bloque obrero/campesino de Bujarin o a la revolución permanente de Trotski; es algo que se refiere al Estado, a la cuestión nacional y al socialismo.

V. HACIA UNA NUEVA TEORIZACION DE LA RELACION INFRAESTRUCTURA/SUPERESTRUCTURAS (ESTADO, BLOQUE HISTORICO, HEGEMONIA)

Como acabamos de ver, la doble articulación Estado/clase y Estado/sociedad ocupa un lugar central en la distinción entre guerra de posición y guerra de movimiento. Consecuentemente, también tiene un papel central en la evaluación de las diferencias entre la sociedad soviética de 1917 («el Estado era todo»), y la sociedad de los países capitalistas avanzados, donde el equilibrio entre el Estado y la sociedad impone una pro-

---

entre Gramsci y Trotski. En este terreno, las divergencias se remontan al período anterior a los *Quaderni*, e incluso a antes de 1926. En 1924, Gramsci escribía: «No conozco todavía los términos exactos de la discusión que se ha desarrollado en el partido... no conozco el artículo de Trotski ni tampoco el de Stalin». El ataque de este último le parece «irresponsable y peligroso» y se puede advertir en Gramsci una cierta simpatía por las reivindicaciones de una mayor democracia interna en el partido (véase *Duemila pagine di Gramsci*, II, p. 29). Pero, al tomar conocimiento de los términos del debate, su actitud cambia. Por ejemplo, en su intervención en el Comité Central de partido comunista italiano del 26 de febrero de 1925 *(CPC*, p. 467) critica las tesis de Trotski sobre el «supercapitalismo norteamericano», y su posición política que «representa un peligro, en tanto la falta de unidad en el partido, en un país en el que hay un solo partido, divide al Estado» *(ibid.*, p. 473). Si a ello agregamos las críticas de 1926 y la oposición bien neta entre la estrategia de la guerra de posición y la de la revolución permanente, no se ve con claridad a partir de qué bases se pueda hablar de proximidad. El juicio de Gramsci sobre Trotski, que nos cuenta Ercole Piacentini («Con Gramsci a Turi»), resume perfectamente su posición: «De Trotski tenía una gran estima por su inteligencia y por su cultura, pero decía: "Lástima que no sea un bolchevique"».

blemática ampliada del concepto de Estado: Se tiene aquí una prueba más del acuerdo entre la carta de septiembre de 1931, en la que Gramsci afirmaba querer precisar mejor el concepto de Estado como equilibrio entre la sociedad política y la sociedad civil, entre dictadura y hegemonía, y la investigación de 1931 (crítica de Bujarin y del economicismo, nacimiento de la hipótesis estratégica de la hegemonía como guerra de posición).

Esta ampliación del Estado, que ya hemos esbozado en otra parte[84], implica que la dialéctica entre infraestructura y superestructura se convierte en «el problema crucial del materialismo histórico». ¿Se debe entender por ello que el hecho de tomar de Sorel un concepto como el de bloque histórico, que por otra parte no existe en él (al menos de esta forma), agota el campo de esta dialéctica, como lo deja entrever Gramsci y como lo afirma Portelli, en su trabajo sobre el bloque histórico? Y más claramente: ¿cuáles son las relaciones que debemos establecer entre la problemática gramsciana de la ampliación del Estado, la de la hegemonía (aparatos de hegemonía) y la del bloque histórico?

El rechazo de una concepción instrumental del Estado, fruto de toda la práctica militante de Gramsci, aparece desde muy temprano en los *Quaderni*. En el cuaderno 1, fragmento 150, podemos leer: «...para las clases productivas (burguesía capitalista y proletariado moderno) el Estado sólo es concebible como forma concreta de un determinado mundo económico, de un determinado sistema de producción. La conquista del poder y la afirmación de un nuevo mundo productivo son dos hechos inescindibles... en realidad únicamente en esta coincidencia reside el origen unitario de la clase dominante, que lo es en forma política y económica a la vez». Idéntica idea encontramos en el cuaderno 3 (1930), pero profundizada y precisada desde el punto de vista de las clases subalternas. Gramsci propone ahora un criterio metodológico para estudiar al Estado «moderno» en su especificidad. Este propósito se ve nuevamente enriquecido en la versión posterior del fragmento *(Q 25, 4)*:

---

[84] Este punto es la continuación teórica de nuestra primera parte, en la que hemos analizado la problemática de la ampliación del Estado como *condición* de la del bloque histórico. Recordemos que esta ampliación comporta cuatro momentos: desdoblamiento metodológico de las superestructuras, dialéctica entre el Estado y su base histórica, relaciones entre el aparato del Estado y las capas sociales conectadas con el Estado, ampliación del Estado en su relación con la sociedad (aparatos de hegemonía).

...en el Estado antiguo y en el medieval, la centralización, sea político-territorial, sea social (una es función de la otra), es mínima. El Estado era, en cierto sentido, un *bloque mecánico de grupos sociales,* a menudo de distinta raza: debajo de la coacción de la fuerza político-militar, que se ejercía en forma aguda sólo en determinados momentos, los grupos subalternos tenían una vida propia e instituciones específicas.

Con el Estado moderno, como *Estado pleno* de una formación social nueva, aparece otro modelo de constitución de clase:

El Estado moderno sustituye el bloque mecánico de los grupos sociales por su subordinación a la hegemonía activa del grupo dirigente y dominante; éste acaba con ciertas formas de autonomía, pero éstas renacen bajo otras formas, como partidos, sindicatos, asociaciones culturales, etcétera (*ibid.*).

Este paso de un bloque mecánico de fuerzas sociales a un *bloque orgánico,* soldado por la *hegemonía activa* de la clase dirigente ejercida desde el poder, ¿no es acaso un «bloque histórico» en el poder? Además, Gramsci, en la nota 90 del cuaderno 3 (1930), subraya que la unificación histórica de las clases dirigentes se encuentra en el Estado, y dado que la historia de las clases dirigentes es «la historia de los Estados», esta unidad clase/Estado debe ser estudiada de manera concreta, como el resultado «de las relaciones entre el Estado y la sociedad civil». Y estas relaciones marcan un proceso, en el curso del cual la burguesía como clase «para unificarse en el Estado debe *eliminar* a unas [las fuerzas sociales antagónicas] y tener el consenso activo o pasivo de las otras».

¿Es necesario concluir entonces que el Estado como modo privilegiado de constitución/unificación de clase, como Estado tendencialmente *pleno* y hegemónico, suplanta al concepto de bloque histórico, en el que muchos comentaristas han visto la aportación original y privilegiada de Gramsci al marxismo? [85].

---

[85] La noción de bloque histórico ha sido ya objeto de numerosos trabajos y debates teórico-políticos. Además de la obra citada de Portelli y del artículo de Texier, también citado («Gramsci théoricien des superstructures»), se pueden consultar las siguientes contribuciones: G. Napolitano, «Il "nuovo blocco storico" nella elaborazione di Gramsci e del PCI» *(Rinascita,* 20 de marzo de 1970); E. Sereni, «Blocco storico e iniziativa politica nell'elaborazione gramsciana e nella politica del PCI» *(Critica marxista,* cuaderno 5, 1971); estos dos artículos discuten las tesis desarrolladas por Roger Garaudy en *Le grand tournant du socialisme,* París, Gallimard, 1969, y retomadas posteriormente en su artículo «Révolution et bloc historique» (*L'Homme et la Societé,* 21 julio-agosto de

«La estructura y las superestructuras forman un bloque histórico», ha escrito Gramsci; pero este simple enunciado, que desde hace mucho tiempo es objeto de innumerables controversias teórico-políticas, no tiene la evidencia tajante que muchos quisieran otorgarle. Es oportuno, por lo tanto, disipar ciertos malentendidos y errores en cuanto a su interpretación.

Primer error, relativamente fácil de evitar: la identificación pura y simple entre bloque histórico y alianzas de clases (las llamadas alianzas estratégicas) o también la fusión en un bloque futuro indiferenciado de un «frente de clase» que engloba a obreros e intelectuales (en el sentido más amplio). Es fácil demostrar que esta interpretación no tiene nada que ver con la utilización gramsciana del concepto de bloque histórico. En primer lugar, porque todo bloque histórico presupone *una clase dirigente* que ejerce su *hegemonía,* es decir su actividad de dirección política y cultural sobre las clases aliadas. Esto es cierto en el caso de la burguesía, incluso cuando se trata de una hegemonía relativamente fallida, como en el caso del partido moderado (Cavour) durante el *Risorgimento.* Pero es aún más cierto, si lo analizamos a la luz de toda la práctica militante de Gramsci, que converge en un punto preciso: permitir a la clase obrera, y a ella exclusivamente, convertirse en una *fuerza política autónoma,* organizada (papel del partido de vanguardia) y nacional, que sea el motor de una alianza de clases. Y esta primera razón está acompañada de otra más importante. La necesidad de construir un bloque obrero-campesino como base del Estado anima toda la concepción bujariniana de la transición, de la NEP como hipótesis estratégica; sin embargo, el bloque de clases aliadas de Bujarin, no es todavía el bloque histórico en el sentido gramsciano. ¿Qué le falta?

Ante todo, aquello que *condiciona* la existencia de un bloque histórico, eso que Gramsci afirma ya desde el cuaderno 4, nota 33: «Paso del *saber* al *comprender* y al *sentir* y a la inversa del sentir al comprender y al saber»: «Si el intelectual no comprende y no siente, sus relaciones con el pueblo-masa son o se reducen a un aspecto puramente burocrático, formal: los intelectuales se convierten en una casta o un sacerdocio». La existencia de un bloque histórico (socialista) implica una *adhesión orgánica* «entre intelectuales y pueblo-masa, entre di

1971). Siempre sobre este problema del bloque histórico, véase U. Cerroni, *Teoria politica e socialismo* (Roma, Riuniti, 1973), y los trabajos ya citados de Badaloni y Luciano Gruppi.

rigentes y dirigidos, entre gobernantes y gobernados». En estas condiciones, el concepto de bloque histórico va más allá que el de alianza de clases, porque presupone un desarrollo complejo de las superestructuras, un *Estado pleno* arraigado en una relación orgánica entre dirección y masas.

Como afirma Giorgio Napolitano:

> ...la alianza de la clase obrera con las masas campesinas y otras capas sociales «*crea las condiciones*» (así se expresaba, con su rigor habitual, el mismo Togliatti en el congreso de estudios gramscianos) y «*se convierte en la base*» de un nuevo bloque histórico. La construcción de este último es algo bastante más amplio: es la realización —en el terreno de la edificación de un nuevo orden— de la lucha de la clase obrera y sus aliados contra el orden capitalista y la ideología burguesa; es la consolidación y la ulterior expansión de la hegemonía de la clase obrera, ya afirmada en el curso de esa lucha; es, sustancialmente, la transformación revolucionaria de la estructura y de las superestructuras y la construcción de una nueva relación entre ellas [86].

En una palabra, se puede *luchar* por un nuevo bloque histórico, pero el bloque histórico mismo, ¿no implica acaso el *poder del Estado?*

Aclarado este punto, pasemos a examinar un segundo equívoco. El concepto de bloque histórico como unidad dialéctica y orgánica de la infraestructura y las superestructuras ha sido interpretado a menudo, aún desde diversos puntos de vista, como sinónimo de totalidad social. Emilio Sereni, en un artículo centrado sobre la recuperación del filón leninista de Gramsci —una teoría de la iniciativa política apoyada sobre «el centro de gravedad principal» de una situación conflictiva—, ve, en el bloque histórico gramsciano, el *fundamento* de esa práctica científica de la política [87]. De ahí la propuesta de una interpretación extensiva del concepto de bloque histórico, que ha suscitado las reservas de Badaloni [88]: dado que

---

[86] Véase *Rinascita*, 20 de marzo de 1970. Notemos de paso que, para Garaudy, el bloque histórico es «una alianza estratégica que realizaría una fusión progresiva de la clase obrera y los intelectuales». Portelli también critica esta tesis, si bien desde otro punto de vista *(Gramsci y el bloque histórico*, p. 86).

[87] E. Sereni, «Blocco storico e iniziativa politica». Acerca del concepto de iniciativa política en Gramsci y en Lenin (concepto que Sereni coloca en el centro de su interpretación), véase el artículo de F. Calamandrei «L'iniziativa politica del partito rivoluzionario da Lenin a Gramsci», en *Critica marxista*, 4-5, 1967. Partiendo de algunas indicaciones de Calamandrei. Sereni insiste acerca del concepto de iniciativa política como momento decisivo de la construcción de un bloque histórico.

[88] Badaloni, en el artículo ya citado incluido en *Ideologia e azione politica*, rechaza la identificación realizada por Sereni (y por muchos

el bloque histórico supera la dicotomía infraestructura/superestructura, comprendería no solamente la dialéctica política y cultural entre dirección y espontaneidad, intelectuales y pueblo, dirigentes y dirigidos, sino también la totalidad social.

Desde un punto de vista distinto, Hugues Portelli llega a una conclusión análoga, pero no idéntica. Según él, la preeminencia del todo, de la unidad dialéctica entre infraestructura y superestructura, permite eliminar (¡finalmente!) un falso problema del marxismo, el de la determinación en última instancia por lo económico: «De ahí que sea un *falso problema* plantear la cuestión de la primacía de uno u otro elemento del bloque histórico» [89]. En esta óptica, no hay más que un solo bloque histórico que engloba al conjunto de la sociedad, comprendidas las clases subalternas: «Este agrupa al conjunto de la estructura y de la superestructura, y por lo tanto, a las clases subalternas y al sistema hegemónico en conjunto» [90]. Desde este punto de vista, es inevitable finalizar por privilegiar la cuestión de los intelectuales (en lugar de la del Estado, por ejemplo) y por lo tanto por ahondar las diferencias entre Gramsci y Lenin [91].

Las dos interpretaciones nos parecen discutibles. La de Sereni, porque engloba el concepto de *relación de fuerzas* con el concepto de bloque histórico [92]; la de Portelli, porque subestima sistemáticamente la contribución del leninismo a la práctica militante y teórica de Gramsci, elude la cuestión del Es-

---

otros) entre bloque histórico y totalidad social, pues el momento del bloque histórico nos remite solamente a la «homogeneización de los grupos sociales bajo la dirección de la clase hegemónica». Badaloni demuestra que: 1) el concepto de bloque histórico es específicamente gramsciano (no existe como tal en Sorel); 2) debe ser ligado al trabajo sobre el carácter orgánico de las ideologías, en relación con el «mito» soreliano; 3) es inseparable de la dialéctica leninista dirección/espontaneidad. A partir de estas bases, la construcción de un bloque histórico debe ser medida respecto a la *relación de fuerzas* en el conjunto de la sociedad. Ya dijimos que esta crítica permite plantear la cuestión del lugar del Estado en el bloque histórico, cuestión que ha sido ignorada por numerosos comentaristas.

[89] H. Portelli, *Gramsci y el bloque histórico*, p. 59.

[90] *Ibid.*, p. 84.

[91] Esto es todavía más visible en su artículo «Jacobinisme et antijacobinisme» *(Dialectiques*, 4-5, 1974), en el cual, las cuestiones políticas (y leninistas) del Estado, del imperialismo y de la actualidad de la revolución, no son tomadas en consideración: de ahí una interpretación «autogestionaria» y «neoluxemburguiana» del período de los consejos de fábrica.

[92] Véanse la crítica de Badaloni, a la que ya hemos hecho referencia, y nuestra primera parte.

tado en sus vínculos esenciales con su propia *base histórica* y con el aparato estatal (teoría de la burocracia y de los aparatos de hegemonía). De esta forma, el momento vital de la teorización gramsciana es relacionado únicamente con el desdoblamiento de las superestructuras. La *base* social está, entonces, referida a la hegemonía, y los intelectuales juegan un papel esencial en *la unidad del Estado:*

Finalmente, y sobre todo, ...*su unidad* [*del Estado*] deriva de su gestión por un grupo social que asegura la *homogeneidad* del bloque histórico: los intelectuales [93].

Pero, si la base histórica es la del Estado, el lugar de los intelectuales como «élite política» no es más que el efecto de un cierto *modo de constitución de clase en sus vínculos con el Estado.* La unidad del Estado puede realizarse de otro modo (cf. el modelo norteamericano, en el cual los «intelectuales» no detentan el poder), pues ella pasa por el análisis del *aparato estatal* (relación entre intelectuales y unificación burocrática de clase). Ahora bien, ¿no tiende Gramsci al proponer el concepto de bloque histórico a mantener unidas, en las nuevas condiciones de la guerra de posición, las dos tesis fundamentales del marxismo y del leninismo?

1. Lo económico es determinante en *última instancia.*
2. La política no puede dejar de tener primacía sobre la economía; ocupa el «puesto de mando».

Las *dos tesis* exigen nuevos descubrimientos y una reproblematización del Estado en sus relaciones con el bloque histórico.

Reflexionar acerca del bloque histórico, partiendo del Estado, permite mostrar algunas oscilaciones terminológicas en los enunciados gramscianos. Es cierto que el concepto de bloque histórico, con todo su peso *anticrociano* y antiidealista, depende siempre de un análisis antieconomicista y antiespontaneísta de la relación infraestructura/superestructuras, pero no por ello deja de estar referido a conceptos diferenciados, como los de *superestructuras, ideología, hegemonía.*

---

[93] H. Portelli, *Gramsci y el bloque histórico*, p. 34, subrayado nuestro. No discuto los interesantes análisis del autor sobre el desdoblamiento de las superestructuras y el enriquecimiento gramsciano de la problemática del Estado, sino su interpretación demasiado estructural de la problemática de las superestructuras (véase nuestro análisis del modelo norteamericano y del fascismo como «revolución pasiva»).

En los enunciados más generales, Gramsci liga siempre el bloque histórico con la dialéctica infraestructura/superestructuras, que implica una determinación en última instancia por parte de lo económico, pues Gramsci no duda en emplear el concepto de reflejo:

> La estructura y las superestructuras forman un «bloque histórico», es decir, el conjunto complejo y discorde [contradictorio] de las superestructuras es el reflejo del conjunto de las relaciones sociales de producción [94].

La dialéctica real, de esta forma, está arraigada en una concepción «ultrarrealista» de la infraestructura, que no tiene nada de «un Dios oculto a la manera de Croce» [95]. El bloque histórico no elude, por lo tanto, ni el papel determinante en última instancia de la economía, ni los antagonismos de clase, ni al Estado como parte de las superestructuras.

En otros enunciados, sin embargo, Gramsci insiste ante todo en la unidad de la base y de las ideologías únicamente (o incluso de la filosofía que «forma un bloque con la historia»). Dado que los hombres toman consciencia del conflicto infraestructural en el terreno de las ideologías, ¿no designa el bloque histórico, antes que nada, un cierto tipo de unidad del todo social, en el cual «las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma» [96]? Sin embargo, aislada de la problemática de la materialidad de las ideologías, de su inscripción en los «aparatos de hegemonía del Estado», aislada de la importancia *gnoseológica* de las ideologías como modo d organización de las clases (las ideologías orgánicas), esta fo mulación conlleva el riesgo de un achatamiento ideológico, y criticado por Nicola Badaloni.

Es conveniente, por lo tanto, ligar estos enunciados a u tercera serie de definiciones, a aquella en la cual las supere tructuras y las ideologías están relacionadas con el *concept de hegemonía.*

En el contexto del cuaderno 4, el concepto de bloque hi tórico surge de una doble crítica, la crítica de Bujarin y de Croce. Como acabamos de comprobar, el fragmento 33 pr cisa las *condiciones políticas* necesarias para la formación c

---

[94] *MS,* p. 46. Notemos que el concepto de *reflejo* se encuentra ya e la primera versión de esta nota *(Q 8,* 182), que es prácticamente idénti a ésta.

[95] *Ibid.,* p. 275.

[96] *Ibid.,* p. 58.

un bloque histórico, es decir, una adhesión orgánica entre los intelectuales y el pueblo, entre los dirigentes y los dirigidos, entre los gobernantes y los gobernados. Este tipo de dirección política *orgánica,* y por lo tanto, *hegemónica,* excluye toda clase de relación burocrático-formal en la sociedad. Esto implica, que la filosofía marxista funciona como «crítica del sentido común» (antibujarinismo) y que los intelectuales no se constituyen en una casta, no caen en el error de creer «que se puede *saber* sin comprender y especialmente sin sentir»:

Si el intelectual no comprende y no siente, sus relaciones con el pueblo-masa son o se reducen a un aspecto puramente burocrático, formal... (*Q 4,* 33).

Este mismo concepto de bloque histórico reaparece en el cuaderno 8, fragmento 182, en un contexto similar. Gramsci insiste acerca de las *condiciones filosóficas* necesarias para realizar este nuevo bloque histórico: la filosofía marxista debe ofrecer «un modelo de construcción cultural hegemónica», funcionar como filosofía global (concepción del mundo):

Unicamente un sistema de ideología totalitario refleja racionalmente las contradicciones de la estructura y representa la existencia de las condiciones objetivas para la inversión de la praxis.

Esta doble referencia a la hegemonía, tanto en el frente político como en el filosófico, asumirá todo su peso en la crítica a Croce del cuaderno 10 (fragmento 41). El concepto de bloque histórico surge en ese momento como instrumento para una solución no especulativa de la dialéctica crociana de los distintos (los distintos son los diferentes momentos del espíritu: ética, política, etc.). Solución que liga explícitamente al bloque histórico con un *cierto tipo de homogeneización* entre infraestructura y superestructuras, marcado por el paso de un Estado económico-corporativo a un Estado pleno. El concepto de bloque histórico arroja las bases del anti-Croce.

Criticando a Croce, que reduce la historia «a una historia formal, una historia de conceptos», o en último análisis a «una historia de los intelectuales» [97], Gramsci muestra cómo la laguna del idealismo consiste en hacer abstracción del concepto de bloque histórico [98]. Ahora bien, es justamente en ese concepto donde «contenido económico-social y forma ético-política

[97] *Ibid.,* pp. 244, 247.
[98] *Ibid.,* p. 244.

se identifican concretamente» [99]. En otras palabras, el concepto de bloque histórico permite profundizar el valor concreto de las superestructuras en la filosofía de la praxis, pero sólo lo puede hacer esbozando un concepto *anticrociano de Estado.*

Pues la unidad orgánica de la infraestructura y de la superestructura en un bloque histórico no es una unidad cualquiera: de un concepto índice pasamos a un concepto instrumento de conocimiento, partiendo del cual se pueden producir los mecanismos y *las condiciones de esa unidad.* Las respuestas que da Gramsci a este tema no dejan, según nuestro entender, ninguna duda. Dado que el Estado es un modo de constitución y organización de clase, que puede ser democrático o burocrático, corporativista o pleno, la unificación en un bloque histórico de estratos sociales diversos, en torno a una clase dirigente, debe pasar por el Estado. Y he aquí dos pruebas de ello.

Para determinar el contenido de la «forma ético-política» de un bloque histórico, es inevitable recurrir inmediatamente al concepto de hegemonía desarrollado y renovado a partir de Lenin:

> Se puede decir que no sólo la filosofía de la praxis no excluye la historia ético-política, sino que la fase más reciente de su desarrollo consiste justamente en la reivindicación del momento de la hegemonía como esencial *en su concepción estatal,* y en la «valorización» del hecho cultural, de la actividad cultural, de un frente cultural como algo necesario junto a las actividades meramente económicas y meramente políticas [100].

Es decir: no puede haber Estado pleno sin esta revalorización del frente cultural o filosófico... Pero, la construcción de un (nuevo) bloque histórico, ¿no coincide entonces con la de un Estado pleno? La respuesta de Gramsci sobre este punto es decisiva y perentoria. En el fragmento 41 del cuaderno 10, Gramsci enuncia las *dos condiciones* para una relación verdaderamente *orgánica,* dialéctica, entre base y superestructuras:

1. Como acabamos de demostrar, el bloque histórico constituye la solución no especulativa de la dialéctica idealista cro-

[99] *Ibid.* La pretensión de que la estructura es un «dios oculto» y la superestructura «una apariencia», debe ser ligada a la doble crítica al revisionismo crociano. Son estas dos falsas tesis las que introducen el dualismo en la filosofía del marxismo (véase *ibid.,* p. 275). La filosofía de la praxis concibe precisamente al desarrollo histórico como la unidad dialéctica de la infraestructura y la superestructura *(ibid.).*

[100] *Ibid.,* p. 223, subrayado nuestro.

ciana. Gramsci precisa inmediatamente que «La pasión económico-política es disruptiva cuando es exterior», y que, a la inversa, no lo es más cuando se convierte en *implícita,* cuando «el proceso es normal, no violento, cuando hay homogeneidad entre estructura y superestructura», es decir cuando existe una relación de hegemonía.

2. Esta situación de homogeneidad exige que el Estado haya «superado su fase económico-corporativa».

Dicho de otra manera: en tanto el Estado tenga funciones prioritariamente económico-coercitivas, en tanto deba impulsar un desarrollo económico todavía débil, no puede haber un verdadero bloque histórico; el bloque histórico requiere un *Estado pleno.* La primera fase debe preparar a la segunda.

En este sentido, la crítica al economicismo circunscribe adecuadamente la del bloque histórico, a condición de que precisemos que la posibilidad de luchar por un nuevo bloque histórico, es decir *potencialmente por un nuevo Estado,* exige una situación de *crisis* del bloque en el poder. La destrucción no debe ser concebida *mecánicamente:* «...siempre es necesaria una iniciativa política apropiada para liberar al impulso económico de las cadenas de la política tradicional» [101]. Cuando *se desagrega* el bloque histórico dominante, que primeramente ha intentado englobar a las clases subalternas, la iniciativa política permite cambiar «la dirección política de algunas fuerzas que es necesario absorber para realizar un nuevo bloque histórico económico-político, homogéneo, sin contradicciones internas» [102].

De las premisas anteriores podemos sacar tres conclusiones:

1. Se puede establecer una estrecha relación entre la estrategia de la guerra de posición y la lucha por un nuevo bloque histórico, que implica también la *lucha por el Estado.*

Si la guerra de posición corresponde a una determinada estructura de los países capitalistas avanzados (Estado ampliado, sociedad civil articulada y fundada en los aparatos de hegemonía), la estrategia directa de ataque frontal al poder estatal, conquistado e inmediatamente destruido (y destruido porque ha sido conquistado), del tipo de la de Octubre de 1917, debe dejar lugar a otra estrategia que afecta preliminarmente a los «contrafuertes del Estado», a sus «reservas organizativas». Esta

---

101 *M,* p. 59.
102 *Ibid.*

lucha de clases de nuevo tipo se apoya en las grandes organizaciones populares modernas, que son las «trincheras» y las fortificaciones de la guerra de posición, es decir, los partidos, los sindicatos. Esta lucha puede llevarse adelante sólo mediante el desarrollo de las contradicciones internas de los diferentes aparatos de hegemonía, en el sentido en que la batalla por el poder político se libra en el terreno de la sociedad civil. Pero, sobre todo, presupone una transformación de la *base histórica* del Estado, de su carácter de clase, que precede a la destrucción y cambia sus términos.

Quiero decir con ello que la guerra de posición como lucha nacional potencialmente mayoritaria (que exige «grandes masas de la población»), como lucha popular con su concentración inaudita de hegemonía, rompe con la ilusión lírica de los grandes días, de las grandes «jornadas». Pero no por eso suprime la necesidad de una toma del poder político, por tanto del Estado. En condiciones diferentes, según modalidades distintas, exige siempre «quebrar el Estado». Simplemente que este Estado a quebrar será ya un Estado transformado, privado de su base histórica, golpeado en sus mecanismos y aparatos de hegemonía, en razón de una nueva relación de fuerzas favorable al pueblo.

Pregunta gramsciana: ¿en qué forma, cuando se dispone de una parte del poder (el gobierno), se puede conquistar enteramente el poder, es decir el Estado en su significado pleno?

2. Este nuevo problema, todavía mal separado de una alternativa histórica entre lucha antifascista y dictadura del proletariado, presente en Gramsci en forma patente, conduce a acompañar el trabajo sobre la política de una refundación de la filosofía marxista. Y ello sobre dos puntos: una gnoseología de las superestructuras (la condición de un bloque histórico) y una teoría de los aparatos de hegemonía. Estos puntos deberán ser examinados.

3. Pero, antes que nada, es conveniente interrogarse sobre este nuevo bloque histórico del socialismo tal como se perfila en la crítica a Bujarin. ¿En qué sentido la ampliación del Estado (Estado pleno) es la condición de una comprensión política del bloque histórico en general y del bloque histórico del socialismo en particular? ¿Desde qué punto de vista hace posible la *desaparición* del Estado?

VI. AMPLIACION DEL ESTADO, BLOQUE HISTORICO Y DESAPARICION DEL ESTADO

En el fragmento en el cual Gramsci define al Estado como Estado pleno («sociedad política + sociedad civil, es decir, hegemonía acorazada de coerción»), agrega después:

> En una doctrina del Estado que lo conciba como tendencialmente susceptible a la desaparición, a su resolución en la sociedad regulada, este argumento es fundamental. El elemento Estado-coerción va desapareciendo a medida que se va afirmando la sociedad regulada (o Estado ético o sociedad civil) [103].

Al ligar dialécticamente la ampliación del Estado con la tesis leninista de la desaparición del Estado, Gramsci duplica su propósito inicial. El concepto de Estado pleno, lejos de limitarse únicamente al campo de la ampliación de los mecanismos de dominación de clase característicos del fascismo, es originariamente bidimensional, plurifuncional. El désdoblamiento metodológico de las superestructuras y la asunción de la base histórica del Estado y de los aparatos de hegemonía permiten, en realidad, la comprensión de la vida del Estado en el socialismo, la individualización de algunos elementos de la teoría del *Estado de transición*.

Después del triunfo de la revolución de Octubre, después de la victoria contra la reacción y los ejércitos blancos en el transcurso de la guerra civil, Lenin mismo es perfectamente consciente de la transformación cualitativa del poder. No se trata más de tomar el poder, ni incluso de conservarlo, sino, antes que nada, de ejercerlo. En su saludo a los obreros húngaros, tantas veces citado, Lenin escribe:

> La esencia de la dictadura del proletariado no se reduce a la violencia, ni consiste fundamentalmente en ella. Su carácter primordial reside en la *organización* y el espíritu de disciplina ... del proletariado. Su meta es la construcción del socialismo... Pero esta meta no puede alcanzarse de la noche a la mañana; requiere un *período bastante largo de transición* del capitalismo al socialismo [104].

En el pensamiento de Lenin los aspectos organizativos y hegemónicos, la fase de transición y la finalidad comunista de la extinción del Estado no son momentos separados sino

---

[103] *Ibid.*, p. 174.

[104] Lenin, *Obras completas,* vol. 29, Buenos Aires, Cartago, 1960, p. 381, subrayado nuestro.

etapas de un proceso histórico y orgánico. Un proceso de larga duración. En la misma óptica, Gramsci vislumbra todo un período histórico, en el curso del cual el Estado será primero sinónimo de *gobierno* y después se identificará, poco a poco, con la sociedad civil. Es un proceso por etapas, que permitirá una desaparición gradual de las intervenciones autoritarias y coercitivas y el desarrollo de la «sociedad regulada»:

...se deberá pasar a una fase de Estado-guardián nocturno, es decir, a una organización coercitiva que tutelará el desarrollo de los elementos de una sociedad regulada en continuo crecimiento y que reducirá gradualmente sus intervenciones autoritarias y coactivas [105].

El análisis de los tres momentos de una relación de fuerzas, el paso de un Estado poco desarrollado (económico-corporativo) a un Estado *pleno*, que asegure el desenvolvimiento de las superestructuras complejas, corresponde por lo tanto a las fases de constitución de un Estado nuevo, y nos remite a los artículos de *L'Ordine Nuovo* acerca del Estado socialista como organizador de un consenso de masa [106]. En efecto, en la terminología gramsciana el Estado-guardián nocturno tiene funciones de tutela del orden público, de respeto por las leyes, asume un carácter jurídico-coercitivo, que corresponde a una fase en la cual la lucha de clases se plantea alrededor de objetivos *prioritariamente* económicos:

He aquí una cuestión a ser meditada: ¿la concepción del Estado gendarme-guardián nocturno... no es la única concepción de un Estado que supera las últimas fases «corporativo-económicas»? [107].

Si es verdad que

ningún tipo de Estado puede dejar de atravesar una fase de primitivismo económico-corporativo, se deduce de ello que el *contenido de la hegemonía política del nuevo grupo social*, que ha fundado el *nuevo tipo de Estado*, debe ser prevalentemente de orden económico: se trata de organizar la estructura y las relaciones reales entre los hombres y el mundo económico o de la producción. Los elementos de la superestructura deben ser débiles y tendrán un carácter de previsión y de lucha; con los elementos de planificación todavía débiles, el plano cultural será, sobre todo, negativo, de crítica al pasado [108].

---

105 *M*, p. 175.
106 Véase nuestra parte segunda.
107 *M*, p. 174.
108 *Ibid.*, p. 175, subrayado nuestro.

He aquí el realismo de Gramsci: reflexionar sobre el Estado de transición, sobre las superestructuras del socialismo es reflexionar partiendo de una situación determinada, de condiciones históricas precisas, según un método que ya había adoptado en 1926, en el curso de la lucha conducida por *L'Unità* contra la plataforma de la oposición en la URSS:

Es necesario que nuestro análisis de la situación rusa sea históricamente exacto, es decir, que tenga en cuenta las relaciones entre el pasado y el presente, que siga todo el proceso de desarrollo [109].

En 1926, Gramsci escribe que el comunismo pleno no existe; existe en cambio «un gobierno comunista, que gradualmente aplica la política económica que debe transformar el régimen capitalista en régimen socialista» [110]. Y ello en una situación histórica particular, que impone a la clase obrera rusa tareas que el proletariado occidental había resuelto en parte:

El proletariado ruso no tenía una experiencia propia para utilizar. El proletariado no pudo, mientras duró el régimen burgués, mejorar su propia capacidad administrativa, crearse una moralidad propia. El proletariado ruso, en algunos aspectos, además, se encontró en inferioridad de condiciones en comparación a otros proletariados. *Le ha arrancado el poder a una burguesía atrasada* respecto a la occidental... En Italia, por ejemplo, la preparación proletaria será mejor [111].

En una palabra, la fase económico-corporativa del Estado es tanto más larga cuando la sociedad civil es más «gelatinosa», menos desarrollada. Y por lo tanto, el Estado está obligado a jugar un papel motor en el desarrollo de la sociedad, y ello con el agravante de la ausencia de tradiciones democráticas anteriores. Cuando Gramsci dice que en «...Oriente el Estado era todo» y que la sociedad civil era primitiva, es necesario agregar que este Estado, por el hecho de *ser todo* (el poder autoritario zarista) no era un Estado pleno en el sentido gramsciano. La unificación autoritaria-burocrática de clase no puede ser considerada como *una fuerza de la clase* («expansividad»), sino como una debilidad.

Desde esta perspectiva, la fase histórica del Estado-gobierno apunta a crear las condiciones de una etapa superior, de una etapa de desenvolvimiento superestructural avanzado y complejo:

---

[109] *CPC*, p. 340.

[110] *Ibid.*, p. 342.

[111] *Ibid.*, pp. 314-315, subrayado nuestro. «La verdad es que la clase obrera heredó del capitalismo un patrimonio en pésimo estado» (p. 329).

El Estado es concebido... como el organismo propio de un grupo, destinado a crear las condiciones favorables a la máxima expansión de ese grupo; pero este desarrollo y esta expansión son concebidos y presentados como la fuerza motora de una expansión universal..., es decir, que el grupo dominante está coordinado concretamente con los intereses generales de los grupos subordinados y que la vida del Estado se concibe como un continuo formarse y superarse de equilibrios inestables... entre los intereses del grupo fundamental y los de los grupos subordinados [112].

Esto quiere decir que el paso de una inevitable fase «productivista» a un Estado pleno pasa por la hegemonía y por la perspectiva, tendencial y lejana, de una extinción del Estado, según un modelo que excede la simple alternativa entre la legalidad y la violencia coercitivo-administrativa, para llegar a lo esencial, es decir, a las relaciones entre gobernantes y gobernados, en todos los niveles de la sociedad, de la fábrica a la escuela:

En la formación de los dirigentes es fundamental esta premisa: ¿se quiere que haya siempre gobernantes y gobernados o se quieren crear las condiciones para que esta división desaparezca?, es decir, ¿se parte de la premisa de la división perpetua del género humano o se cree que ella es solamente un hecho histórico, que responde a determinadas condiciones? [113].

No se trata aquí, por supuesto, de caer en el utopismo libertario de la abolición inmediata de las instituciones mediante su «muerte» (muerte de la escuela, muerte de la familia...), sino más bien de analizar las condiciones históricas que implican su mantenimiento y aquellas que harían posible su transformación y su extinción progresiva:

Dado que incluso en el mismo grupo existe la división entre gobernantes y gobernados, es necesario fijar algunos principios inmutables... Se cree que una vez establecido el principio, la obediencia debe ser automática, debe ocurrir sin necesidad de una demostración de «racionalidad», se cree que debe ser indiscutible [114].

Para superar este «cadornismo de los dirigentes», este riesgo permanente de simbiosis entre autoritarismo y burocracia es necesario reafirmar y *practicar* la hegemonía leninista, como relación pedagógico-política desprovista de paternalismo, en todos los niveles de la sociedad:

---

[112] *M*, p. 69.
[113] *Ibid.*, p. 34.
[114] *Ibid.*

La relación pedagógica no puede limitarse a las relaciones específicamente «escolares», mediante las cuales las nuevas generaciones entran en contacto con las viejas... *Esta relación existe en toda la sociedad* en su conjunto y para cada individuo respecto a los otros individuos, entre capas intelectuales y no intelectuales, entre gobernantes y gobernados, entre élites y seguidores, entre dirigentes y dirigidos, entre la vanguardia y el grueso del ejército. *Toda relación de «hegemonía» es, necesariamente, una relación pedagógica* [115].

Respecto al bloque obrero-campesino del que habla Bujarin en 1925-1926, el *bloque histórico* gramsciano presenta una novedad fundamental. En tanto bloque *político y cultural,* además de económico, exige una relación orgánica entre pueblo e intelectuales, gobernantes y gobernados, dirigentes y dirigidos. La revolución cultural, como adecuación permanente de la cultura y de la práctica, no es un lujo ni una simple garantía: es una dimensión misma *del autogobierno de las masas y de la democracia.*

La cultura, en sus diferentes niveles, unifica a una mayor o menor cantidad de individuos en las numerosas capas sociales... De ello se deduce la importancia que tiene el «momento cultural», incluso en la actividad práctica (colectiva): todo acto histórico no puede ser sino la tarea del «hombre colectivo», es decir, presupone la integración de una unidad «cultural-social» mediante la cual una multiplicidad de voluntades disgregadas, con fines heterogéneos, resultan soldadas para llegar al mismo fin.

Desde esta perspectiva, el concepto de «reforma intelectual y moral», como asimismo el de «nacional-popular», son parte integrante del bloque histórico socialista. En efecto, como ha demostrado claramente Umberto Cerroni, el aspecto nacional-popular (la cultura, pero también la lengua), subraya el carácter profundamente *histórico* de este bloque, revela la profundidad de un consenso compartido. Al planteamiento y defensa de la cuestión nacional realizado por Lenin (derecho de las naciones a disponer de sí mismas), Gramsci agrega un elemento que, si no es nuevo, por lo menos es más acentuado, es decir «la profundización analítica de las antinomias culturales» [116].

Notemos, sin embargo, que no obstante los motivos ético-pedagógicos, la ampliación del Estado es siempre un hecho político. No se trata de *compensar,* con mecanismos pedagógicos o morales, determinadas relaciones socio-políticas que resultarían no hegemónicas, es decir no democráticas. De otro modo, sería difícil explicar la inquietud de Gramsci frente

---

[115] *MS,* pp. 30-31, subrayado nuestro.
[116] U. Cerroni, *Teoria politica e socialismo,* p. 181.

a todo proceso de burocratización, de formalización de las relaciones políticas. Y todavía menos podría explicarse su idea fundamental: la cultura como campo *específico,* un campo que exige esa famosa hegemonía sobre dos frentes que hemos visto más arriba, y que es una dimensión de la práctica política y no un «dominio» aparte. Por ese motivo el bloque histórico del socialismo, como construcción de una nueva relación entre política, economía y cultura, asume toda su importancia en función de su fin político último, que consiste en la extinción del Estado y en el advenimiento de una sociedad regulada.

El origen de la insistencia de Gramsci en la perspectiva comunista del socialismo, hay que buscarlo, indudablemente, en su vigorosa polémica contra las corrientes filosófico-economicistas del «corporativismo pleno». Al pretender que el fascismo podía promover una forma italiana de «americanización» de los elementos de «planificación» de la sociedad, un Volpicelli, un Spirito, sembraban la confusión. Y es justamente en el marco de esta crítica en el que Gramsci, enfrentando a las corrientes pequeñoburguesas, reafirma el principio de extinción del Estado. En el fragmento 12 del cuaderno 6 denuncia vigorosamente esta «confusión de Estado-clase y sociedad regulada», que es «propia de las clases medias y de los intelectuales de corto vuelo» y es una «concepción típicamente reaccionaria y regresiva». En el fragmento 82, también, del cuaderno 6, continúa su ataque contra los múltiples «Bouvard y Pécuchet» de la política, enfermos de utopismo:

Cuestión fundamental: la utopía de Spirito y Volpicelli consiste en confundir el Estado con la sociedad regulada.

Tal confusión descansa en una serie de sofismas: no hay individuo sin sociedad, no hay sociedad sin Estado, por lo tanto, el individuo debe identificarse con el Estado, encontrar su «sustancia espiritual» en el Estado. Esta apología del ciu dadano-funcionario del Estado, esta «estatolatría», no pued agradar a Gramsci, que reduce a pedazos al moralizante «feti chismo político»:

Estatolatría. Posición de cada grupo social respecto a su Estado. El aná lisis no sería exacto si no tuviese en cuenta las dos maneras en que e Estado se presenta en el lenguaje y en la cultura de una época determi nada, es decir, como sociedad civil y como sociedad política, como «auto gobierno» y como «gobierno de los funcionarios» [117].

[117] *PP,* p. 218.

La estatolatría fascista identifica al gobierno-Estado de los funcionarios con los individuos, y por razones de clase (Estado de las clases dominantes) y de funcionamiento político (represión generalizada), no puede pretender ser la utopía de nuevo estilo elaborada por Spirito y Volpicelli. Una utopía que sucede a la liberal (Einaudi), dado que Estado y sociedad civil están identificados:

...el concepto de ciudadano funcionario del Estado de Spirito, se origina en la falta de división entre sociedad política y sociedad civil, entre hegemonía política y gobierno político-estatal [118].

Pero la tarea crítica y desmitificadora trasciende este marco. Más allá de algunos aspectos fetichistas ligados a la religión católica y a los «viejos regímenes paternalistas», el fetichismo político como fenómeno social tiene una base bastante amplia [119]. Es cierto que se cae en la estatolatría y se identifica Estado y burocracia de Estado; Gramsci examina de esta forma la proposición de Spirito: «Todo ciudadano es "funcionario" si es activo en la vida social... y es tanto más "funcionario" cuanto más se adhiere al programa social y lo elabora inteligentemente» [120]. Pero la base del fetichismo político, de la sacralización del Estado, descansa esencialmente sobre la existencia de relaciones no orgánicas en el conjunto de la sociedad. En ese momento, el organismo colectivo se convierte en una cosa «extraña», más allá de los individuos, una «abstracción..., una especie de divinidad autónoma». Una concepción determinista y mecanicista de la historia alimenta ese fetichismo, porque cada individuo «no obstante no intervenir» observa que ocurren ciertas cosas y piensa que existe «una entidad fantasmagórica» [121]. En una palabra, en estas notas, que recuerdan la crítica del joven Marx en *La cuestión judía*, fetichismo político y ausencia de hegemonía *(de libertad orgánica)* en las relaciones sociales están contradictoriamente ligados.

Frente a ese riesgo permanente (¡y tan real!) de burocratización/fetichización de las relaciones sociales, Gramsci reafirma continuamente la perspectiva de una absorción progresiva de la sociedad política en la sociedad civil. Esta absorción, que realizará un «autogobierno» de las masas, ¿no es acaso la perspectiva del socialismo y del Estado de transición hacia el comu-

---

118 *Ibid.*, p. 55.
119 *M*, pp. 204-206.
120 *Ibid.*, p. 210.
121 *Ibid.*, p. 205.

nismo? Como subraya Gramsci, si una fase de estatolatría puede ser necesaria para construir en el envoltorio «de la sociedad política una compleja y bien articulada sociedad civil en la cual cada individuo se gobierne a sí mismo», esta «"estatolatría" no debe ser abandonada a su suerte, no debe convertirse en fanatismo teórico y no debe ser concebida como "perpetua": debe ser criticada» [122].

Criticada políticamente: mediante la existencia de *formas institucionales* que aseguren ese «autogobierno» de las masas. En este sentido, la utilización gramciana de la tesis leninista de la extinción del Estado, lejos de ser un residuo utópico, se inserta en una visión coherente del Estado de transición y de la *política* del socialismo. Nunca se insistirá suficientemente sobre el hecho de que la concepción leninista de la revolución, como acto que quiebra el Estado para instaurar un Estado de nuevo tipo (un Estado que es un no-Estado), inscribe a la dictadura del proletariado en un proceso de muy larga duración, cuya finalidad es el comunismo. Lejos de conducir a una simple desestructuración del cuerpo político, dejando lugar a una administración positivista de las cosas, la tesis leninista (y marxista) de la extinción del Estado exige, en realidad, ser aprehendida en sus bases materiales de clase. En caso contrario se convierte en objeto de una interpretación antropológico-humanista de la esfera política, como esfera separada, «alienante», a menos de continuar siendo un tabú, históricamente ocultado por la tesis totalmente distinta de Stalin en el XVIII Congreso del PCUS [123]. De una forma bastante dialéctica (si así se puede decir), la extinción del Estado pasa, ante todo, por su reforzamiento, en el cuadro de un agravamiento de la lucha de clases en el socialismo. Todo ello, en nombre del cerco capitalista (cosa que parece justa) y como resultado de la necesidad de luchar «contra los enemigos externos en el interior» (lo que en realidad encubre una represión de masa). De esta forma, la tesis leninista de la extinción del Estado como tesis del autogobierno de las masas va a parar al desván de los trastos inservibles. En la teorización estaliniana, el conjunto de la sociedad está «atrapada» por las superestructuras, y toda *extinción* es, por definición, un *debilitamiento* [124]. ¿Pero no ocurre esto porque el Estado es visto en

[122] *PP*, p. 219.

[123] Remito al artículo de Gerratana ya citado, incluido en *Ricerche di storia del marxismo.*

[124] Acerca de la cuestión jurídico-política de la extinción del Estado en el pensamiento soviético, véase el libro de Umberto Cerroni *Il pensiero*

términos de *eficiencia* administrativa o productiva, es decir, en términos de una eficiencia «instrumentalizable» que hace «funcionar a la economía»?

La política del socialismo, tal como la esboza Gramsci y tal como la podemos repensar a partir de una experiencia histórica rica y contradictoria, debe pasar por una dialéctica paradójica: el reforzamiento del *poder* del Estado debe traducirse en un debilitamiento del *aparato* del Estado. He aquí, una idea peligrosa, cuyo secreto nos ha sido revelado por Brecht con su malicia habitual:

Kne-yey decía: Si queremos implantar un Estado fuerte con carácter transitorio, es decir, un Estado que va desapareciendo a medida que desaparece su función, o sea, un Estado que sea liquidado por su triunfo, debemos darle al gobierno una forma dialéctica, es decir, crear un buen conflicto[125].

La malicia, el gran método, es decir, la dialéctica materialista, coincide con la introducción de una «nueva práctica de la política», o, como lo ha precisado Étienne Balibar, con la penetración de la práctica política en la esfera del trabajo y de la producción[126]. Podríamos agregar: en la esfera de la cultura y de la filosofía. En términos gramscianos, la desaparición del Estado como perspectiva (y no como destrucción utópica y anarquizante) coincide con la superación progresiva de la escisión de lo político y lo económico, de lo cultural y lo político, con el rechazo de un *Estado separado* de la sociedad, de un Estado-fuerza y no «pleno». Una vez precisado esto, el concepto de humanismo volverá a tener probablemente su contenido inicial, es decir un humanismo revolucionario como problema *político* que exige *soluciones políticas* e institucio-

giuridico sovietico, Roma, Riuniti, 1969. Respecto a los años veinte y a las investigaciones de E. Pasukanis, los años treinta y, en particular, los años 1933-1935, señalan un viraje: abren «una perspectiva de otra naturaleza que Stalin había teorizado en la tesis del "reforzamiento del Estado y del derecho"» *(Ibid.,* pp. 108 *ss).* Momento importante de tal «teorización»: el informe de Stalin al Comité Central de enero de 1933 («La abolición de las clases no se obtiene a través de la extinción de la lucha de clases sino mediante su *reforzamiento.* La extinción del Estado no se realizará a través de su *debilitación,* sino mediante su *reforzamiento* máximo».)

Cerroni ha subrayado igualmente el importante papel de esta problemática gramsciana de la extinción del Estado en su intervención realizada en el «coloquio Gramsci» de 1958, «Gramsci e il superamento della separazione tra società et Stato», en *Studi Gramsciani,* Roma, Riuniti, 1958.

125 B. Brecht, *Me-Ti,* París, L'Arche, 1968.

126 É. Balibar, *Cinq études du matérialisme historique,* p. 94.

nales, que sirvan para promover ese realismo de las funciones humanas que defendía Brecht.

Esta perspectiva de larga duración, en la cual el Estado pleno organiza aparatos de hegemonía para preparar mejor su propia desaparición como Estado separado (y no para acentuar su reforzamiento), está siempre presente en Gramsci. Anima toda su crítica de las formas de burocratización, su búsqueda de factores culturales y políticos aptos para una educación de las masas que las habilite para el ejercicio del poder, su adopción del tema maquiaveliano del Estado como centauro de dos cabezas (fuerza y consenso), pero esa perspectiva aparece, sobre todo, en su concepción del partido político como *embrión* del Estado. Es cierto que Gramsci reflexiona a partir de una experiencia histórica, en la cual el socialismo y el partido hegemónico (y único) están estrechamente ligados, y en la cual la cuestión actual de las diferentes fuerzas políticas que luchan por el socialismo no se ha planteado todavía.

Pero toda su concepción del partido político de vanguardia descansa sobre una estrategia de masa, de conquista de aliados, tanto antes como después de la *toma del poder*. En este sentido, partido y Estado no podrían identificarse sin más, sin que el partido pierda vitalidad política, expansividad cultural, hegemonía (en el sentido gramsciano). En un fragmento, que resume probablemente todas estas ideas, Gramsci subraya que el príncipe moderno, en tanto ejerce su función hegemónica, en tanto se inserta en la dialéctica permanente entre sociedad política y sociedad civil, en tanto *equilibra* los diferentes intereses de la sociedad civil, puede fijarse solamente «un sistema de principios que afirmen como fin del Estado su propio fin, su propia desaparición, es decir la reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil» [127].

De esta forma, la ampliación del Estado, el Estado pleno, desemboca en una política del socialismo que liga la socialización de los medios de producción con la socialización de la vida política. Una política que está en las antípodas de ese amasijo idealista y confusionista del «corporativismo pleno». De esta forma, la crítica gramsciana de la «estatolatría» y de sus condiciones objetivas se abre hacia una crítica y una teorización del fascismo.

[127] *M*, p. 127.

CUARTA PARTE

GUERRA DE POSICION Y FASCISMO
DEL ESTADO LIBERAL AL ESTADO FASCISTA

En la época actual, la guerra de movimiento se desarrolló victoriosamente de marzo de 1917 a marzo de 1921 y está seguida por *una guerra de posición cuyo representante, tanto práctico (para Italia) como ideológico, para Europa, es el fascismo.*

Ya desde la famosa previsión morfológica del año 1920, en la que Gramsci delineaba la alternativa trágica de la historia italiana (o revolución o una reacción inaudita, violenta, homicida, una reacción del Estado), el análisis del fascismo es una de sus preocupaciones políticas constantes. Sin embargo, respecto a la lucha de los años de militancia, los cuadernos de la cárcel marcan una especie de umbral conceptual. Como ya hemos visto, desde los cuadernos 1 y 4, mediante los conceptos de crisis orgánica, de cesarismo, de equilibrio catastrófico, a través de una investigación sobre el *Risorgimento,* Gramsci reflexiona acerca de las causas profundas del fracaso del movimiento obrero y del advenimiento del fascismo. Pero en 1930 el fascismo existe como *Estado* e, incluso, como *Estado totalitario:*

Las dictaduras contemporáneas terminan por abolir legalmente estas nuevas formas de autonomía (es decir, los partidos, los sindicatos y las asociaciones culturales) y se esfuerzan por incorporarlas a la actividad estatal: la centralización legal de toda la vida nacional en las manos del grupo dominante se convierte en «totalitaria» [1].

Este carácter totalitario y policial del Estado fascista, muchas veces evocado por Gramsci, parece separarlo del Estado liberal. De este modo, podemos preguntarnos si los *Quaderni* nos muestran los elementos para una teorización de esas dos formas de dominación/dirección burguesas y de sus diferencias, que son vitales para la estrategia del movimiento obrero. La pregunta es más necesaria en la medida en que muchos historiadores muestran una cierta carencia en los análisis del fascismo en el poder. Así, Emilio Sereni, en un artículo parti-

---

[1] *R*, p. 245.

cularmente estimulante, centrado sobre la reevaluación del capitalismo monopolista de Estado en los análisis de los comunistas italianos, ha planteado últimamente fuertes reservas acerca de las *Tesis de Lyon* y de los *Quaderni.* Más allá de los méritos *políticos* de Gramsci, le parece que sus análisis comportan «la incomprensión de la función decisiva y dominante que el capital financiero monopolista... ha venido asumiendo... incluso en lo que respecta a la relación entre agricultura e industria», de lo que deriva un debilitamiento de las relaciones entre el fascismo y el imperialismo [2].

Si bien no es posible pasar por alto algunas lagunas del análisis económico de Gramsci (¿podía ser de otra forma en 1930, en las condiciones de la prisión?), parece sin embargo, que Emilio Sereni subestima los aspectos más nuevos y probablemente más fecundos del análisis gramsciano, es decir, la consideración del fascismo como *revolución pasiva,* como reorganización de las relaciones entre sociedad (civil) y Estado. La necesidad para Gramsci de repensar las relaciones Estado/clase/sociedad, en el marco de la guerra de posición, le conducirá a interrogar al fascismo partiendo de una reflexión sobre la crisis de 1929, sobre el «modelo norteamericano», sobre «las tendencias orgánicas del moderno capitalismo de Estado», tendencias que convergen en un punto: mantener la explotación capitalista «en las nuevas condiciones que hacen imposible (al menos en todo su contenido y extensión) la política económica liberal» [3].

No es difícil suponer que esta búsqueda, aun cuando haya sido parcial, tenía mucho que ver con la ampliación del Estado, con la individualización de la doble función del fascismo como representante *ideológico* y *político* de la guerra de posición.

---

[2] E. Sereni, «Fascismo, capitale finanziario e capitalismo monopolistico di Stato, analisi dei comunisti italiani», *Critica marxista,* 5, 1972.

[3] *PP,* pp. 123-124.

1. EL FASCISMO COMO REPRESENTANTE IDEOLOGICO-FILOSOFICO DE LA GUERRA DE POSICION

Un *Anti-Croce* debe ser también un *Anti-Gentile*.

GRAMSCI.

Como ya hemos dicho, la crisis de 1929 dio lugar, en el interior del fascismo, a una corriente crítica de la economía liberal, que tomó la forma de un «corporativismo de izquierda», postulando la racionalización extrema y la gestión corporativa del aparato productivo. Según escribe Foa:

> Son los años de la gran crisis norteamericana que ha invadido a todo el mundo capitalista y ha quebrado la confianza moral en el sistema capitalista. Son, también, los años del primer plan quinquenal ruso que suscita esperanzas en todas partes del mundo; en Italia la presión de la desocupación, la presión por cambiar algunas cosas, se manifiesta incluso en el interior del partido fascista en el poder[1].

Si bien no fue oficial y fue rápidamente eliminada, esta crítica interna interesaba particularmente a Gramsci, como un momento significativo de la lucha ideológica y cultural. El fin del año 1930, fue marcado, en efecto, por una vivaz polémica entre los liberales y los corporativistas, suscitada por la publicación del libro de Ugo Spirito, *Critica dell'economia liberale* y por la aparición de diferentes artículos en la revista *Nuovi Studi*. Spirito, antiguo colaborador de Gentile y de su revista *Critica Fascista*, discípulo suyo, intenta explicitar «algunas exigencias reales, ahogadas por el fárrago de las palabras "especulativas"», es decir, por ese fárrago que deriva en gran parte del neohegelianismo gentiliano y de su bien conocido «Estado ético». Como subraya Gramsci en sus primeros cuadernos *(Q 1*, 132; *Q 4*, 32), Gentile, cayendo en una especie de sociologismo

---

[1] V. Foa, «Le strutture economiche e la politica economica del regime fascista», en *Fascismo e antifascismo*, Milán, Feltrinelli, 1963, pp. 280-281. Sobre el concepto de corporativismo integral, véase E. Santarelli, *Storia del fascismo*, Roma, Riuniti, 1973, II, pp. 259 *ss*.

especulativo, hacía del Estado una verdadera divinidad, una «hipóstasis», algo superior a los individuos; el Estado real (fascista) transportado al cielo de las ideas éticas, se convertía en una encarnación de lo divino sobre la tierra.

Si consideramos este monumento de la «filosofía del fascismo» que es la recopilación de artículos de Gentile, titulada *Origini e dottrina del fascismo*[2], podemos individualizar una doble orientación, muy instructiva acerca de la inscripción-deformación del idealismo filosófico hegeliano cuando tiende a justificar a una política demasiado real... En relación a la ideología filosófica liberal (Croce), asistimos a un sorprendente *desplazamiento del predominio* en el análisis del Estado. En la problemática crociana, el predominio de lo jurídico-ético asegura una separación relativa entre lo económico y lo político. En cambio, en el caso de Gentile, el predominio de la esfera *ético-política* está acompañado por una interacción entre lo económico y lo político en el «corporativismo». Este doble aspecto antijurídico y estatal («estatolatría») de la ideología fascista marca, además, uno de los puntos de colusión entre el imperialismo y la pequeña burguesía. Pues si la ideología imperialista desplaza el predominio clásico de lo jurídico-político de la ideología burguesa, en favor de un área económico-tecnocrática, ello es también inseparable, en el caso del fascismo, de un resurgimiento importante del *orden moral*. Esta ideología moralizante consolida el bloque de fuerzas sociales sobre el que se apoya el Estado fascista, e impone el respeto por las jerarquías en la escuela, en la familia, en el ejército, en la sociedad entera...

Este desplazamiento del predominio en el marco originario del neohegelianismo italiano, puede servir aquí de punto de partida y de hilo conductor para reconstruir las relaciones entre filosofía política y realidad y para comprender mejor, a través de la ideología teórica de la filosofía, las modificaciones producidas en las superestructuras políticas (del Estado liberal al Estado fascista). Gramsci individualiza rápidamente una doble tarea crítica: «Un *Anti-Croce* debe ser también un *Anti-Gentile*», y de esta forma pone en discusión la matriz de toda filosofía idealista de la política y del Estado:

---

[2] G. Gentile, *Origini e dottrina del fascismo*, Roma, 1934. Las diferentes citas de Gentile, salvo excepciones, están extraídas de esta obra que recoge una serie de artículos a los cuales se refiere Gramsci explícitamente.

Es necesario ver en qué corresponde el «actualismo» de Gentile a la fase estatal positiva, a la cual, en cambio, se opone Croce; la «unidad en el acto» le da a Gentile la posibilidad de reconocer como «historia» aquello que para Croce es la antihistoria. Para Gentile, la historia es enteramente historia del Estado; para Croce es, en cambio, «ético-política», es decir, Croce *quiere mantener una distinción entre sociedad civil y sociedad política, entre hegemonía y dictadura;* los grandes intelectuales ejercen la hegemonía, lo que presupone una cierta colaboración, o sea un consenso activo y voluntario (libre), y por lo tanto, un régimen liberal-democrático. Gentile plantea la fase corporativo-económica como fase ética en el acto histórico; hegemonía y dictadura son indiscernibles, la fuerza es consenso sin más; no se puede distinguir la sociedad política de la sociedad civil: sólo existe el Estado y naturalmente el Estado-gobierno, etc.[3].

I. ESTATOLATRIA ETICA Y TRANSFORMACIONES DE LAS SUPERESTRUCTURAS POLITICAS

«Toda concepción política verdaderamente digna de ese nombre, es una filosofía»: así escribe Gentile, en una mezcla digna de los «Bouvard y Pécuchet de la política», intentando criticar a las «filosofías abstractas e intelectualistas» (evidentemente, las ideas progresistas de la filosofía de la Ilustración, entre otras). La «filosofía del fascismo» se identifica con la teoría de un Estado que por necesidades de la causa ha sido adornado con la dignidad hegeliana del Estado ético. Pues el Estado ético (traduzcamos, el Estado fascista) lucha por «una nueva cultura» *(sic)* que asegura la educación completa del hombre, por la buena razón que el individuo no es nada sin el Estado. A la libertad abstracta del liberalismo, esa libertad del «individuo como átomo portador de derechos», Gentile opone la libertad «concreta» que florece en el Estado... A través de esta mediación filosófica hegeliana dirigida hacia el fascismo, Gentile justifica en concreto una ideología menos «refinada», más directa, la ideología que Alfredo Rocco expresa sin ninguna ambigüedad ya desde 1927: «El Estado fascista contiene y supera al liberalismo.»

La autoridad del Estado coincide con la comunidad ética: «Quien dice sociedad, dice autoridad.» Sin embargo, Gentile cree «fundamentar» filosóficamente esta ideología autoritaria, mediante una reforma y una interpretación de Hegel que se remonta a comienzos de siglo, y que progresivamente lo separa de otro «neohegeliano» (Croce). En realidad, la escisión política individualizada por Gramsci en el neohegelianismo tiene

[3] *PP*, pp. 54-55.

antecedentes y fundamentaciones filosóficas bastante anteriores a la posición antifascista de Croce en 1925, y a la posición profascista de Gentile en 1923.

Ya desde el cuaderno 4, Gramsci señala que la reforma de la dialéctica hegeliana llevada a cabo por Croce y Gentile a principios de siglo fue, precisamente, una «reforma y no una superación»; y la reforma implica justamente quitarle al hegelianismo su parte «más realista, más historicista» *(Q 4,* 56).

Esta alternativa simple (reforma o superación) es suficiente para subrayar el camino filosófico recorrido por Gramsci desde sus años de juventud, cuando Croce era todavía «el más grande pensador europeo». ¿No se repite de esta forma, en un marco distinto, la operación crítica llevada a cabo por Marx y Engels en *La ideología alemana?* Es decir, ajustar cuentas con su propia formación filosófica anterior y *replantear* de una forma específica las relaciones entre el hegelianismo y el marxismo. Para esclarecer la verdadera importancia de este «arreglo de cuentas» es necesario determinar la especificidad del neo-hegelianismo en la cultura italiana de principios de siglo, porque es a partir de y mediante ese neo-hegelianismo como Gramsci recuperará *otro Hegel,* es decir, aquel que ha traducido en la teoría, de forma especulativa, «las formas modernas de la hegemonía burguesa» [4].

El renacimiento del idealismo hegeliano en la cultura italiana de fines del siglo XIX y principios del XX, partiendo de una matriz común, tomó rápidamente dos formas distintas y rápidamente opuestas: la de Croce y la de Gentile. Comenzando su actividad de revisionista, Croce desarrolla en los textos de los años 1897 y 1898 una crítica *del marxismo como filosofía.* Es representativo de esta actitud su artículo consagrado al libro de Labriola, centrado enteramente sobre una tesis que preludia la futura liquidación crociana del marxismo: «El llamado materialismo histórico no es una filosofía de la historia» [5]. A través de una crítica radical del positivismo que tendrá efectos liberadores sobre la generación de *L'Ordine Nuovo,* en busca de una filosofía revolucionaria, Croce rechaza en realidad *toda* filosofía del marxismo. Dado que «la posibilidad de una filosofía de la historia presupone la posibilidad de una reducción conceptual del curso de la historia», y que

---

[4] Para el problema de las relaciones Gramsci/Hegel, véase, más adelante, nuestra parte quinta.

[5] B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica,* Bari, Laterza, 1961, p. 2.

esta reducción sólo puede ser idealista, se deduce de esto una peligrosa crítica de la filosofía marxista. Es cierto que, en esta época, esta crítica apunta fundamentalmente contra el «monismo materialista», en tanto materialismo abstracto, es decir contra el marxismo positivista de *Critica Sociale;* pero, sin embargo, el materialismo se convierte en algo «ajeno a la doctrina de Marx», que no puede ser «ni materialista, ni espiritualista, ni dualista, ni monista»[6]. He aquí el preludio de una «revisión» del marxismo que le quita todo su valor teórico, para reducirlo finalmente a un simple «cánon de investigación histórica», a una cierta forma de insistir sobre la importancia de los hechos económicos:

> El materialismo histórico no es, y *no puede ser*, una nueva filosofía de la historia ni un nuevo método, sino que es y debe ser concretamente esto: una suma de nuevos datos, de nuevas experiencias, que entran en la consciencia del historiador[7].

Es necesario recordar esta posición de Croce para comprender todo el sentido y el peso del combate heroico de Gramsci en la cárcel *por* una filosofía del marxismo, combate que es parte de una lucha sustancialmente antirrevisionista.

Respecto a esta negación de la filosofía, que da lugar a un hegelianismo liberal-conservador, la posición de Gentile parece diametralmente opuesta, aun cuando el fondo idealista sea común. El mismo Lenin, siempre atento a los más recientes desarrollos del idealismo hegeliano, no duda en escribir:

> La obra del idealista hegeliano G. Gentile, *La filosofía de Marx*, es digna de atención. El autor señala en ella algunos aspectos importantes de la dialéctica materialista de Marx, que escapan habitualmente a la atención de los kantianos, positivistas, etc.[8].

Esos «aspectos importantes» están directamente relacionados con el proyecto de Gentile. Mientras que Croce rechaza toda filosofía del marxismo, Gentile se proponía, por el contrario, reconstruir «la filosofía de Marx», para mostrar mejor su carácter intrínsecamente contradictorio. El marxismo, como doctrina filosófica, debe por tanto ser criticiado *filosóficamente* a partir de un cierto Hegel... Traduciendo las *Tesis sobre Feuerbach* (con varios contrasentidos, por otra parte), revalorizando

---

[6] *Ibid.*, p. 6.

[7] *Ibid.*, p. 10. Respecto a la actividad revisionista de Croce, véase G. Marramao, *Marxismo e revisionismo in Italia.*

[8] Lenin, *Obras completas*, vol. 21, Buenos Aires, Cartago, 1960, p. 83.

La sagrada familia, Gentile ve en la praxis el verdadero nudo de la filosofía marxista. De esta forma, toma de Labriola el concepto de «filosofía de la praxis» y atribuye a Marx el mérito de haberlo aplicado al materialismo; retoma de este modo algunos análisis concretos de la praxis como «mediación» entre el hombre y la naturaleza. Ello no le impide afirmar que «el materialismo histórico está minado por una contradicción intrínseca, profunda e incurable», es decir, la contradicción entre su materialismo, oficialmente reivindicado, y su idealismo real (= praxis). Por supuesto que esta contradicción existe solamente para Gentile, que ha *distorsionado* de una forma idealista las tesis de Marx y Labriola. La praxis es absorbida en la realidad del espíritu que «no es otra cosa que *acto*». Este idealismo *actualista* priva a Hegel de todos sus aspectos materialistas (preeminencia de la idea sobre el espíritu) para reducirlo a una forma de espiritualismo histórico e historizado[9].

El resultado de esta «reforma» gentiliana del hegelianismo es que el concepto marxista de praxis, que era inseparable del trabajo material y de la práctica política revolucionaria de transformación de la sociedad, tiende a identificarse con el *espíritu,* como unidad dialéctica del sujeto y del objeto, coincidentes en el *acto.* El concepto gentiliano de *filosofía de la praxis* conduce a la identidad entre teoría y práctica, entre el conocer y el hacer: «La praxis es el concepto del saber entendido como hacer»[10].

No debe extrañarnos que esta absurda rehabilitación neohegelianizada de la filosofía del marxismo haya podido tomar la forma de una crítica al positivismo imperante. En esa época,

[9] Esta reducción especulativa se opera en el concepto de trabajo; éste se convierte en una «actividad espiritual», que autoriza la identificación entre el conocer y el hacer. Ya que el pensamiento como absoluto es real, la idea es «el pensamiento puro, objetivo, o sea el objeto del puro pensamiento» *(La riforma della dialettica hegeliana,* Florencia, Sansoni, 1954, p. 33). En este sentido, «el ser del espíritu no es otra cosa que *acto» (ibid.,* p. 198). Para un análisis de la concepción filosófica de Gentile, remito al trabajo de Signorini, *Il giovane Gentile e Marx* (Milán, A. Giottie Editore, 1966), y a la obra ya citada de Marramao.

[10] Véanse los comentarios al respecto de Signorini *(Il giovane Gentile e Marx,* p. 83) y de Marramao *(Marxismo e revisionismo in Italia,* p. 194). Notemos que esta distorsión idealista termina por hacer de la praxis una «autopraxis» (Gentile) y por traducir en términos especulativos las *Tesis sobre Feuerbach.* De ahí la crítica a los aspectos engelsianos de Labriola y la reducción del concepto de materia al de praxis como operación de un sujeto (el espíritu), que se realiza a sí mismo produciendo su objeto. Un puro entorno a la filosofía especulativa, que es la forma universal de la filosofía para Gentile.

Gramsci mismo combatirá contra *Critica Sociale* con armas marxistas recuperadas a partir de formulaciones gentilianas:

La nueva generación parece querer retornar a la *genuina doctrina* de Marx, para la cual el hombre y la realidad, el instrumento de trabajo y la voluntad, no están separados sino que se identifican en el *acto histórico* [11].

Como punto de apoyo en la polémica antideterminista, la filosofía de Gentile será, de esta forma, una vía de acceso a *Las tesis sobre Feuerbach,* una revalorización del concepto de praxis.

Pero se puede medir mejor el camino recorrido por Gramsci a través del leninismo cuando recordamos que el concepto de «filosofía de la praxis» volverá a ser usado en el cuaderno 4, en la polémica *antigentiliana.* La filosofía del marxismo, escribe Gramsci, no es monismo ni materialismo ni idealismo, sino *«materialismo histórico»,* es decir, actividad del hombre (historia) en concreto, o sea, aplicada a cierta «materia» organizada (fuerzas materiales de producción), a la «naturaleza» transformada por el hombre. Filosofía del *acto* (praxis), no del *acto puro,* sino justamente del acto impuro, es decir, real en el sentido profundo de la palabra *(Q 4,* 37).

La ironía esconde apenas el inmenso desprecio de Gramsci por Gentile, a quien trata de oportunista, cuando no de «Bouvard y Pécuchet de la política...». (Pues en realidad, desde la década de 1920, la reforma del hegelianismo había dado sus tristes frutos: el hegelianismo espiritualista conduce a la filosofía del Estado autoritario, vacía ya de todo contenido liberal-burgués.)

¿Qué es el Estado ético hegeliano para Gentile? Nada más que el soporte del Estado fascista, «creación totalmente espiritual, verdadera antítesis de la concepción socialista y liberal *(sic)».* Gentile recupera a un Hegel que no sólo es crítico de Rousseau (soberanía popular), sino también *de todo liberalismo,* pues Hegel, habiendo sabido romper con el derecho natural, «ha tenido el mérito de descubrir el concepto de Estado» [12]. ¡Este, lejos de ser convencional y exterior a la sociedad, tal como lo había planteado la filosofía liberal, es el medio ético para realizar la libertad, la verdad de la historia consciente de sí misma! En una palabra, la reforma gentiliana del

[11] *SP*, p. 95, subrayado nuestro.

[12] Véanse los textos de Gentile consagrados a la interpretación del concepto hegeliano de Estado: *I fondamenti della filosofia del diritto* (1916) y *Il concetto di Stato in Hegel* (1931).

hegelismo lo vacía de todos sus aspectos dialécticos, para reducirlo a una historia del espíritu que se *actualiza* en el Estado. Como bien dice Gramsci, Gentile identifica Estado y gobierno, hegemonía (el famoso Estado ético) y dictadura. Es cierto que esta identificación de la sociedad y del Estado en y por la autoridad (y la fuerza), se adorna de una sublimación ética, característica de esos «industriales de la filosofía», tan acerbamente criticados por Marx y Engels en *La ideología alemana:*

Poco a poco, toda relación dominante se explicaba como una relación religiosa y se convertía en culto, culto del derecho, culto del Estado, etc. [13].

Este mismo proceso de canonización de lo real, toma en Gentile proporciones colosales. Veamos algunos ejemplos: «El Estado fascista... es una creación totalmente espiritual», un Estado «más liberal que el propio Estado liberal», un Estado «*totalitario*», pero este totalitarismo depende de una concepción integral de la política. La dimensión ética es la lucha por una nueva «cultura», una «nueva religión», una concepción de la vida inspirada en la voluntad, los pensamientos y los sentimientos de la nación, culminando en el carácter pretendidamente educativo de tal Estado. Es cierto que, después del concordato, después del compromiso realizado entre el Estado fascista y la Iglesia, incluso en el campo educacional, Gentile, muy criticado, debió admitir que «el Estado educador [no excluye] la religión; sino que... la incluye y la contiene». Como dice Gramsci: «La filosofía de Gentile no es reconocida como oficial y nacional» *(Q 8,* 6). Y sin embargo, este Estado, adornado de tal gloria filosófica, sigue siendo «cultural»; dice Gentile: «Hay quienes se escandalizan y gritan que la estatolatría está fuera de la consciencia del Estado moderno: es cierto, está fuera del terreno donde podemos hallar al Estado fascista.» ¿Qué es el totalitarismo? «Una nueva cultura... que acaba con las distinciones entre decir y hacer, entre teoría y práctica» [14].

[13] K. Marx, *La ideología alemana,* Barcelona, Grijalbo, 1970, p. 17.

[14] El concordato establece un «compromiso» entre la función educadora del Estado fascista (¡Estado ético!) y la Iglesia, que se convierte de esta forma en la fuerza ideológica principal. Gentile, que había acogido con reservas el concordato, fue atacado por los fascistas. Gramsci subraya que Gentile no había comprendido esta transformación, cosa que Croce ve muy claramente. Hace aquí un paralelismo entre el papa, Croce y Gentile, desde el punto de vista de la hegemonía de las clases dirigentes (Croce como «papa laico»). Remito al respecto, al trabajo de Hugues Portelli, *Gramsci et la question religieuse,* París, Anthropos, 1974, pp. 163 *ss.*

Estado ético, Estado educador, Estado cultural, Estado totalitario; se reconocen aquí, en toda su actualidad, numerosos términos utilizados en los *Quaderni.* Durante su trabajo de la prisión, Gramsci intentará desmitificar esta sublimidad ética, que no es más que un «disfraz sofístico de la "filosofía política" más conocida bajo el nombre de oportunismo y empirismo» *(Q 1,* 87). Gentile encarna una «degradación de la filosofía», su reducción a una forma ideológico-política inmediata: «La unidad de ideología y política, cuando ocurre de esta forma, conduce a una nueva forma de sociologismo» *(ibid.,* 132). Pero Gramsci no reduce la ideología a una simple ilusión, lleva la crítica bastante más lejos. La identificación gentiliana entre individuo y Estado, la mezcla confusa entre política, ética de la autoridad moral y «cultura», ¿no traducen acaso *una transformación en las superestructuras* específicas del fascismo, es decir, una nueva relación entre la sociedad y el Estado, una reorganización de la sociedad, partiendo del Estado? Pensamos que si Gramsci reconoce «la necesidad, para Croce y para la filosofía crociana, de ser la matriz del "actualismo" gentiliano»[15], es porque el binomio crítico Croce/Gentile es una vía de análisis adecuada para el estudio de las relaciones entre el Estado liberal y el Estado fascista.

Es cierto que la concepción crociana del Estado es diferente de la de Gentile, dado que Croce busca preservar el papel dirigente de los grandes intelectuales en la sociedad civil. En un primer nivel, el Estado se identifica con el gobierno (prioridad del ejecutivo sobre el legislativo). La acción política aparece como *acción útil* (dos conceptos considerados coextensivos), y apunta sobre todo a la reglamentación jurídica de las relaciones económicas. Pues lo útil, en la óptica de la economía marginalista, es el lugar de lo *económico.* Desde ese punto de vista:

> ...para el que busca las cosas concretas y no las abstracciones, el Estado no es otra cosa que el gobierno[16].

Pero Croce no se detiene en este primer momento del espíritu, pues la identificación Estado/gobierno podría sugerir una reducción a la pura fuerza. Pero el Estado no «es un hecho, sino una categoría espiritual»[17], y Croce, gracias a un soberbio deslizamiento idealista, termina por desdoblar a la fuerza

---

[15] *MS,* pp. 222 y 238: «Un *Anti-Croce* debe ser también un *Anti-Gentile».*
[16] B. Croce, *Etica e politica,* Bari, Laterza, 1945, pp. 217-218.
[17] *Ibid.,* p. 220.

en dos: la fuerza material y la «verdadera», la fuerza espiritual y humana. El Estado, por lo tanto, es fuerza y consenso: «En verdad, fuerza y consenso son, en política, términos correlativos, y donde encontramos a uno de ellos, no puede estar ausente el otro» [18]. ¿Y qué es entonces, ese consenso, esa libertad que acompaña siempre al gobierno y a la autoridad? He aquí donde se realiza el predominio de lo *jurídico-ético*, predominio necesario para asegurar a los grandes intelectuales su función político-cultural. Como subraya Gramsci, a diferencia de Gentile en Croce no se identifica sociedad civil y sociedad política, sociedad y Estado. Pues el Estado, en la acepción política del término, sólo tiene sentido por aquello que lo supera, que lo realiza, es decir por la ética, con todas sus dimensiones intelectuales:

En esta elevación de la mera política a la ética, incluso la palabra «Estado» adquiere un significado nuevo: no es ya una simple relación unitaria, síntesis de fuerza y consenso, de autoridad y libertad, sino una encarnación del *ethos* humano y, por tanto, del Estado ético o Estado de cultura, como también suele llamársele [19].

Pero este *Estado ético* no tiene nada que ver con la estatolatría ética de Gentile. En su interpretación de Hegel, Croce rechaza, en efecto, la identificación de la moral y el Estado como una tendencia hacia una «equívoca estatolatría». En realidad, el Estado-gobierno de Croce corresponde casi a lo que Hegel llama «sociedad civil», a una fenomenología de lo económico, acompañada de una regulación jurídica.

Conclusión: la verdadera historia en sentido crociano no es el Estado, sino su «superación intelectual» en el momento ético-cultural en el que operan los intelectuales. Gramsci acusará por ello a Croce de «poner el acento únicamente sobre ese momento que en política se llama de la "hegemonía"», y de caer, por lo tanto, en una concepción romántica de la política [20].

Pero hay algo mucho más grave: las divergencias reales entre Croce y Gentile pasan a segundo plano ante una matriz común, una cierta laxitud del pensamiento liberal moderado y conservador, la búsqueda de un *Estado fuerte* [21]. Pues esa

[18] *Ibid.*, p. 221.
[19] *Ibid.*, p. 230.
[20] *LC*, p. 616.
[21] Antes de asumir una posición antifascista *intelectual* (en 1925), Croce consideraba al fascismo como una especie de pasarela para el restablecimiento de un Estado liberal fuerte. Escribe en 1924: «El corazón del fascismo es el amor por la patria italiana, es el sentimiento de su salva-

libertad, tan cara a Croce, no tiene nada que ver con la del pueblo, con una democracia real. Croce, hablando de Rousseau y del jacobinismo, afirma:

La libertad y la fraternidad que implica esta teoría son «cosas vacías» y arbitrarias si se apoyan sobre la igualdad de los individuos.

En el plano filosófico-político realiza, por lo tanto, una *reforma* del hegelismo, convirtiéndolo en un hegelismo «degenerado y mutilado», privado de su virtud dialéctica, de la contradicción.

Este paralelismo *en la filosofía* es altamente instructivo, pues traduce una cierta discontinuidad entre el Estado liberal y el Estado fascista, pero es una discontinuidad que no excluye la existencia indudable de una continuidad histórica (la crisis de un Estado liberal conservador como origen del fascismo). Esta discontinuidad está conectada con la transformación de las relaciones Estado/sociedad, que concede al Estado un papel dominante y *totalitario*, tal como aflora del «fárrago especulativo» de Gentile. A través de una serie de notas, Gramsci pondrá sobre sus pies a esta «estatolatría ética» gentiliana, mediante un análisis político de las relaciones partido/Estado/cultura en el fascismo.

Primer aspecto: la transformación de las relaciones Estado/partido y sus efectos «culturales». En el caso del Estado liberal, «el ejercicio "normal" de la hegemonía, en el terreno clásico del régimen parlamentario, se caracteriza por una combinación de la fuerza y el consenso, que se equilibran de forma variada, sin que la fuerza someta demasiado al consenso»[22]. De ahí la búsqueda de una fuerza apoyada en el consenso de la mayoría, mediante todos los organismos de la sociedad civil y los

---

ción y de la del Estado italiano; es la convicción, justa y adecuada, de que un Estado sin autoridad no es un Estado»; la problemática del Estado fuerte, ¿no es acaso la matriz común a Croce y a Gentlie, pese a sus divergencias? Acerca de estas divergencias, de esta «ilusión fascista», véase A. Hamilton, *L'illusion fasciste, les intellectuels et le fascisme, 1919-1945*, París, Gallimard, 1973, p. 63. Algunos aspectos de las posiciones respectivas de Gentile y Croce han sido reconstruidos por D. Corradini, *Croce e la ragione giuridica borghese*, Milán, De Donato, 1972, pp. 129 *ss.* Aún está por hacerse un estudio más sistemático de las relaciones entre los intelectuales, el fascismo y la cultura, pese a algunas contribuciones aparecidas en los últimos años. Véase el libro ya citado de Garin, *Intellettuali italiani del XX secolo*, y el trabajo de Bobbio, «La cultura e il fascismo», en *Fascismo e società italiana*, Turín, Einaudi, 1973.

[22] *M*, p. 140.

diferentes aparatos de hegemonía. De ahí una práctica y una ideología de la *división de los poderes* como pieza maestra del liberalismo, como resultado de la lucha entre la sociedad civil y la sociedad política. Detrás de esta ideología se esconde algo bastante distinto: corrupción, burocracia, preeminencia del ejecutivo, etc. Y sobre todo en Italia, donde el Estado jamás ha sido liberal, sino despótico. Sin embargo, Gramsci describe a este tipo de Estado en los términos siguientes:

Unidad del Estado en la distinción de poderes: el parlamento más ligado a la sociedad civil, el poder judicial situado entre el gobierno y el parlamento, representa la continuidad de la ley escrita (incluso contra el gobierno)[23].

Dicho en pocas palabras, se trata de un determinado tipo de hegemonía política:

Naturalmente, los tres poderes son también órganos de la hegemonía política, pero en una medida diferente: 1) parlamento; 2) magistratura; 3) gobierno[24].

En tanto *hegemonía política*, este tipo de dominación de clase requiere un tipo determinado de unificación política de clase, ya sea estrictamente parlamentario, ya sea burocrático, ya sea enmascarado por *un partido ideológico* (del estilo de Croce) que unifica a los distintos grupos políticos. Incluso si se conserva la monarquía, y siendo el poder ejecutivo el dominante (como en el caso italiano), el parlamento sigue teniendo un gran peso, con todo lo que eso implica en el terreno de las libertades. ¿Qué ocurre cuando el fascismo llega al poder, es decir con el fascismo como *Estado?*

En un fragmento consagrado al «partido político», Gramsci delinea las reestructuraciones/transformaciones de las superestructuras, características del totalitarismo fascista:

Es necesario observar cómo en los regímenes que se plantean como totalitarios, la función tradicional de la Corona es asumida, en realidad, por un partido determinado, que justamente es totalitario porque asume estas funciones. Si bien todo partido es expresión de un grupo social y sólo uno, sin embargo, en determinadas condiciones, ciertos partidos representan un solo grupo social en la medida en que ejercen una función de equilibrio y de árbitro entre los intereses del propio grupo y los otros grupos[25].

---

[23] *Ibid.*, p. 119.
[24] *Ibid.*
[25] *Ibid.*, pp. 37-38.

Ejemplo típico de este tipo de arbitraje, propio de una hegemonía política en el terreno parlamentario, es la conocida fórmula constitucional del rey o del presidente de la república que «reina pero no gobierna». Ahora bien,

con el partido totalitario, estas fórmulas pierden su significado y aparecen disminuidas, por lo tanto, las instituciones que funcionaban en el marco de esas fórmulas; pero *la función en sí misma es incorporada al partido, que exaltará* el concepto abstracto de «Estado»[26].

De esta forma, queda claro que la estatolatría ética de Gentile y el culto al jefe de Mussolini traducen una modificación de la función misma del Estado, que afecta también a la cultura, y de ahí la aparición de esa jerga filosófico-político-cultural... En el caso de un partido totalitario, que asume todas las funciones de unificación de la sociedad mediante una «ideología camaleón» (Togliatti), que suelda una base de masa contradictoria, la *función política* reviste un carácter nuevo:

Por otra parte, el fenómeno ofrece aspectos interesantes en los países donde existe un partido único y totalitario de gobierno: pues ese partido no tiene ya funciones políticas, en el sentido más claro, sino funciones de propaganda, de policía, de influjo moral y cultural. La *función política es indirecta*, pues si bien no existen otros partidos legales, siempre existen otros *partidos de hecho*, y tendencias que escapan a la coerción legal y contra los cuales se polemiza y se lucha como en la «gallina ciega». De todas maneras, es cierto que en esos partidos *predominan las funciones culturales*, dando lugar a una jerga como lenguaje político: es decir, que las *cuestiones políticas se disfrazan de formas culturales* y, como tales, se convierten en algo insoluble[27].

He aquí una admirable crítica del lenguaje especulativo gentiliano en su funcionamiento político. Pero, asimismo, un admirable materialista de un *desplazamiento* de las instancias (papel aparentemente principal de la cultura), de una *sobredeterminación* de lo político por lo ideológico-cultural que nos muestra el aspecto ético y demagógico del fascismo. Por ello, no es casual que en una nota inédita de 1935, poco antes de interrumpir su trabajo, Gramsci vuelva sobre la misma cuestión. En «L'autocritica e l'ipocrisia dell'autocritica», Gramsci subraya que la supresión del parlamentarismo, cuando se dejan intactas sus bases (el beneficio capitalista) *crea un parlamentarismo negro, un «parlamentarismo implícito»:*

El parlamentarismo «implícito» (y «tácito») es mucho más peligroso que el explícito; pues tiene todas sus deficiencias sin conservar sus valores

[26] *Ibid.*, p. 38.
[27] *Ibid.*, p. 39.

positivos. Donde menos se supone, existe a menudo un régimen de partido «tácito», es decir un parlamentarismo «tácito» e «implícito». Es evidente que no se puede abolir una «pura» forma, como es el caso del parlamentarismo, sin abolir radicalmente su contenido, el individualismo, entendido en el significado preciso de «apropiación individual» del beneficio, y de iniciativa económica para el beneficio capitalista individual (*Q 14*, I, 74).

En relación con el parlamentarismo tradicional, como «sistema de fuerzas en equilibrio inestable, que encuentran en el terreno [parlamentario] el campo de acción "legal" de su equilibrio "económico"» (*ibid.*, 76), y donde los conflictos se resuelven en el marco de la legalidad existente, el parlamentarismo «negro», en función de ciertas necesidades históricas actuales, «es un "progreso" en su género» (*ibid.*, 74). Entendamos por ello que, por una parte, el fascismo «no hace época», pero también que su existencia, el paso a ese nuevo absolutismo, impide *un simple retorno* al parlamentarismo tradicional. Al comentar este pasaje, Valentino Gerratana insiste sobre el carácter necesariamente popular y de clase de la lucha antifascista[28]. Se explica así la dureza de la crítica a Croce, que, con su filosofía liberal moderada, podía ofrecer una salida a las clases dirigentes italianas.

En todas estas notas, en las que se entrecruzan reflexiones sobre el fascismo y el socialismo, Gramsci analiza los efectos de las transformaciones superestructurales ligadas a la abolición del parlamentarismo. En el caso del fascismo, la existencia del «parlamentarismo negro», el desplazamiento del predominio de las funciones políticas hacia la esfera policial o cultural-ideológica, manifiestan una nueva relación sociedad/Estado, una *carencia de hegemonía.* En razón de las características nuevas del fascismo y de sus mediaciones políticas y culturales, la actividad de la dirección política de clase está directamente *absorbida* en la *dominación de clase*[29].

[28] «Il popolo delle scimmie tra reazione e rivoluzione passiva», *Rinascita,* 27 de octubre de 1972.

[29] Recordemos de pasada que, mientras Croce continúa publicando *Critica* bajo el fascismo (fue la única revista antifascista, liberal), por el contrario, «la cultura marxista fue completamente erradicada» (Bobbio) y prohibida durante más de veinte años. Es necesario tener esto presente para comprender a fondo el proyecto de Gramsci en la prisión: no se le escapaba la importancia futura de esta interrupción dramática del marxismo teórico y político (pese a la heroica lucha de los comunistas por salvar a *cualquier costo* sus bases). Esta situación explica, asimismo, una parte de su proyecto: desarrollar y refundar el marxismo reinterpretando su implantación italiana (Labriola, el revisionismo) para construir la base teórico-cultural *alternativa* a la «futura» hegemonía crociana.

Gramsci distingue dos tipos de partidos que parecen hacer abstracción de la acción política inmediata. El partido de élites de hombres de cultura (del estilo de Croce), «que tienen la función de dirigir, desde el punto de vista de la cultura, de la ideología general, un gran movimiento de partidos afines (que son, en realidad, fracciones de un mismo partido orgánico)» [30]. En ausencia de un gran partido burgués unificado, Croce juega el papel de un «partido ideológico», es decir, suelda ideológica y culturalmente a los distintos grupos liberales. Pero en un período más reciente, al partido de élites le sucede un partido de otro tipo, un partido que organiza las «masas, que como masas, no tienen otra función política que la de una genérica fidelidad, *de tipo militar,* a un centro político visible o invisible». En este caso, la dirección/dominación de clase se unifica en el partido que funciona como *ideología interpuesta* para asegurar la base de masa. Dado que la «masa es una masa maniobrable», y dado que el centralismo de este tipo de partido es solamente burocrático y policial, la ideología moralizante sirve de medio de acción política *indirecta:*

> La masa es simplemente una masa para «maniobrar» y se la «ocupa» con prédicas morales, con tonadillas sentimentales, con mitos mesiánicos que hablan de edades fabulosas en las cuales todas las contradicciones y miserias presentes serán automáticamente resueltas [31].

Y agrega:

> El partido, en este segundo caso [es decir, cuando es regresivo y funciona burocráticamente] es únicamente ejecutor, no delibera; técnicamente es un órgano de policía, y su nombre de partido político es solamente una metáfora de carácter mitológico [32].

Conclusión general: el binomio filosófico Croce/Gentile traduce, en el terreno filosófico, las transformaciones reales del Estado y del funcionamiento de lo político en sus relaciones con lo cultural y lo ideológico. Ahora bien, esta transformación en las superestructuras (Estado/partido/cultura/ética) se acompaña de una transformación más profunda en las relaciones entre economía y política. Una vez más, la crítica filosófica nos introduce en la crítica de la realidad.

---

[30] *M,* pp. 39-40.
[31] *Ibid.,* p. 40.
[32] *Ibid.,* pp. 45-46.

II. POLITICA Y ECONOMIA: LA REORGANIZACION DE LA RELACION ESTADO/SOCIEDAD

En su artículo de 1929, «Politica ed economia», Gentile, aproximando su noción de Estado ético al Estado corporativo (bastante más real, por cierto), tiende a ver, en las corporaciones fascistas, una organización de mediación económica y política. Frente a esta reconciliación espiritual, «la lucha de clases y el sindicato son formas de una realidad económica abstracta»; lo concreto reside, en cambio, en la intervención del Estado para resolver los conflictos económicos, y en una economía que «liga la voluntad humana a las cosas materiales y a las cosas espirituales (como la obra de arte)» *(sic)*. O sea, más crudamente, eso significa que la economía se convierte en política, o en términos gentilianos, se espiritualiza en un «humanismo del trabajo», a partir del momento en el cual los trabajadores «se liberan de su particularidad natural (superando la rudeza del trabajo manual y la angustia de los intereses sindicales), y se adaptan a la jerarquía predispuesta por el primado de la propiedad privada». Como observa irónicamente Cerroni:

> El Estado gentiliano del trabajo reconoce la humanidad de los trabajadores sólo en tanto éstos se «purifican» de las relaciones de servidumbre con la naturaleza... El Estado ético, en este aspecto, figura esencialmente como vínculo *coercitivo* (jurídico) que sanciona la propiedad moderna *tal como es*[33].

Pero es conveniente preguntarse si detrás de todo este fárrago especulativo no existen algunas exigencias reales, como la intervención, cada día creciente, del Estado en la economía, y una nueva relación entre la sociedad civil y la sociedad política.

En tres notas del cuaderno 5 (1930-1932), Gramsci desplaza la crítica del campo estrictamente filosófico (Croce/Gentile) al de la economía política. Pues el mismo conflicto que opone Croce a Gentile se encuetra en la economía política entre Einaudi y los discípulos de Gentile, los defensores del «corporativismo pleno». Estas reflexiones organizan todos los análisis de la economía, del liberalismo de Einaudi, y, sobre todo, del revisionismo de Croce, que ocupan gran parte del cuaderno 10.

Esta actividad revisionista de Croce, testimoniada en *Materialismo storico ed economia marxistica*[34], apuntaba a demostrar

---

[33] U. Cerroni, *Teoría politica e socialismo*, p. 216.
[34] Véase en especial el capítulo 3.

el carácter contradictorio de la plusvalía con los principios de la «economía pura»: «Plusvalía, en economía pura, es una palabra sin sentido»[35]. De ahí el rechazo de la ley de valor, en nombre de una economía como la de Pareto[36]. Volviendo sobre este aspecto de la actividad de Croce, Gramsci muestra que la pretendida «economía pura» es una forma de *economicismo*. La crítica crociana está llena de contrasentidos en su interpretación de *El capital:* «...Croce olvida en su análisis un elemento fundamental en la formación del valor y del beneficio, es decir el "trabajo socialmente necesario"»; por ello, presupone que todo progreso técnico «determina inmediatamente una caída de la tasa de ganancia»; pero su suposición es errónea porque la ley de la caída de la tasa de ganancia «no es más que el aspecto contradictorio de otra ley, la de la plusvalía relativa, que determina la expansión molecular del sistema de fábrica, y, por tanto, el desarrollo del modo de producción capitalista» *(Q 10,* 36). En una palabra, Gramsci combate al economicismo crociano en nombre de una interpretación de *El capital* que rechaza toda concepción de la crisis como crisis catastrófica, como hundimiento del sistema (de acuerdo a la interpretación de la II Internacional). Las leyes descubiertas por Marx son *tendenciales:* la ley de la caída de la tasa de ganancia no puede ser aislada «del proceso en el que fue concebida» *(ibid.).* En esta óptica, la economía crítica *(El capital)* es diametralmente opuesta a la economía pura que elude la historicidad de las leyes económicas. Como subraya Gramsci, las hipótesis científicas de Marx surgen «de las leyes de un determinado tipo de sociedad» (*ibid.*, 38). En otros términos, Gramsci critica toda concepción de lo económico como objeto separado, para inscribir mejor la dialéctica economía/política en *El capital.*

Subrayemos que esta crítica de Einaudi y de Croce es, ante todo, una intervención teórica en la coyuntura, y apunta a iluminar, partiendo de *El capital,* las nuevas características del desarrollo del capitalismo en Norteamérica (fordismo) y bajo el fascismo. En efecto, inmediatamente después de haber indicado los errores de Croce en la nota 36, Gramsci agrega:

> El medio más eficaz de los empresarios para evitar la ley de la caída [de la tasa de ganancia] es introducir incesantemente nuevas modificaciones en todo el campo del trabajo y de la producción.

---

[35] *Ibid.*, p. 70.

[36] Remito a los penetrantes análisis de Nardone *(Il pensiero di Gramsci,* Bari, De Donato, 1971, pp. 410 *ss.)* sobre el concepto gramsciano de economía y sus relaciones con la política.

Y nos da un ejemplo típico, que muestra bien cuáles son sus preocupaciones políticas:

Toda la actividad industrial de Henry Ford puede ser estudiada desde este punto de vista: una lucha continua, incesante, para escapar a la ley de la caída de la tasa de ganancia.

La misma idea se repite un poco más adelante:

La ley tendencial de la caída de la tasa de ganancia sería, entonces, la base del americanismo (*Ibid.*, 41, VII).

Es decir, que la diferencia Gentile/Croce introduce la verdadera pregunta de los *Quaderni:* ¿puede el fascismo promover una forma italiana de taylorismo?

2. EL FASCISMO COMO REPRESENTANTE PRACTICO DE LA GUERRA DE POSICION: REVOLUCION PASIVA Y MODELO NORTEAMERICANO

I. EL FASCISMO Y SU TEORIZACION: DEL CESARISMO A LA REVOLUCION PASIVA

Surgido ya desde el cuaderno 1 para analizar la formación del Estado de la unidad italiana, el concepto de revolución pasiva, o revolución sin revolución, revolución-restauración, tomará, en el curso de la investigación, una amplitud insospechada. Este modelo de un proceso revolucionario sin hegemonía y sin iniciativa popular unitaria, que halló en el transformismo su realización y en el conservadurismo liberal de Croce su traducción filosófica y cultural, va a permitir a Gramsci emitir una «hipótesis ideológica» nueva para cuestionar al fascismo. Estrechamente ligado con la problemática de la guerra de posición (1931) y con toda la investigación acerca del fordismo esbozada desde el cuaderno 1, el concepto de revolución pasiva desplaza el análisis político del fascismo del campo inicial del cesarismo hacia una zona totalmente distinta, que comprende las nuevas relaciones entre el Estado y la sociedad civil, es decir, el fascismo como modo de organización de la sociedad a partir de un *Estado ampliado*. Mediante una exploración constante de las «trincheras» de la sociedad civil, de los efectos de la crisis del capitalismo de 1929 y retomando los aspectos más creativos de la experiencia de *L'Ordine Nuovo*, Gramsci intentará contestar esta pregunta que lo acosa desde el cuaderno 1, nota 61:

¿Puede ser el americanismo una fase intermedia de la actual crisis europea? ¿Puede la concentración plutocrática determinar una nueva fase del industrialismo europeo sobre el modelo de la industria norteamericana?

La mayor parte de los comentaristas, con pocas excepciones, han visto en el cesarismo el centro y la originalidad del análisis gramsciano del fascismo. Y esto, si bien no es falso, es inedacuado, y el concepto de cesarismo ocupa, como vere-

mos de inmediato, un lugar bastante menos central del que habitualmente se cree [1].

La idea de que el fascismo nace en una situación de «equilibrio catastrófico de fuerzas», una situación en la cual la alternativa histórica adquiere un carácter agudo, revolución o reacción, en tanto la clase obrera está ya a la defensiva, precede a los *Quaderni del carcere*. Son testimonio de ello los primeros análisis de Gramsci sobre el papel de la pequeña burguesía desclasada en la modificación de la relación de fuerzas [2], para no hablar de los resultados del congreso de Lyon o de los artículos de septiembre de 1926, donde la noción de «equilibrio inestable de fuerzas en lucha» aparece ya explícitamente. Sin embargo, las notas del cuaderno 1 sobre el cesarismo, completadas con las referentes a la crisis de hegemonía (cuaderno 4), sistematizan el conjunto de la práctica militante de Gramsci y sus análisis políticos al respecto. Sobre el peso teórico de estos elementos, Gramsci no se hace demasiadas ilusiones y ve claramente sus límites:

> El cesarismo es una fórmula polémico-ideológica, y no un canon de interpretación histórica [3].

La situación propicia para las soluciones cesaristas, es decir, «una "solución arbitral" de una gran personalidad», se caracteriza por un equilibrio de fuerzas socio-políticas equivalentes; este equilibrio nace de una situación de crisis específica: la

[1] El aspecto «cesarista» del análisis gramsciano del fascismo ha sido privilegiado por Nicos Poulantzas, un poco unilateralmente a nuestro parecer, en su libro *Fascisme et dictature*, París, Maspero, 1970 [*Fascismo y dictadura*, Madrid, Siglo XXI, 1976]. Sobre los restantes aspectos concernientes a la relación entre el fascismo, la revolución pasiva y el fordismo, véase V. Gerratana, «Il popolo delle scimmie tra reazione e rivoluzione passiva»; F. De Felice, «Una chiave di lettura in "Americanismo e fordismo"», *Rinascita*, 27 de octubre de 1972; M. Salvadori, *Gramsci e il problema storico della democrazia*, pp. 161 *ss;* E. Santarelli, introducción a la antología de textos de Gramsci consagrados al fascismo, *Sul fascismo*, Roma, Riuniti, 1973 (¡447 páginas!); sin olvidar los diferentes trabajos sobre el fascismo, entre ellos el de E. Santarelli, *Storia del fascismo*, Roma, Riuniti, 1973; se comprenderá que nos limitemos a algunos aspectos de este tema inmenso, que exigiría un estudio especial y sistemático. En francés se puede leer la obra de S. Bernstein y P. Milza, *L'Italie fasciste*, París, A. Colin, 1970, donde se encontrarán algunos de los hechos históricos que sustentan nuestra exposición. Asimismo, se puede consultar las *Lezioni sul fascismo* de Togliatti; por lo demás, remito a los estudios de los historiadores sobre el período.

[2] *SF*, pp. 9-12. Y véase V. Gerratana, «Il popolo delle scimmie tra reazione e rivoluzione passiva».

[3] *M*, p. 84.

crisis de hegemonía o crisis orgánica que afecta incluso al Estado:

El cesarismo expresa una situación en la cual las fuerzas en lucha se equilibran en forma catastrófica, es decir, de tal modo que la continuación de la lucha no puede tener otra conclusión que la destrucción recíproca [4].

Este equilibrio catastrófico suscita el recurso a «los grandes hombres», encargados de resolver la situación en un sentido determinado y en favor de ciertos intereses de clase. Derivado de los análisis de Marx del bonapartismo, el concepto de *equilibrio* acerca bastante las nociones de cesarismo y bonapartismo, hasta tal punto que Gramsci habla algunas veces de «cesarismo bonapartista». Esta misma situación de equilibrio inestable la encontramos en los análisis de Marx y Engels:

Si el proletario no estaba *todavía* en condiciones de gobernar a Francia, la burguesía *ya* no podía seguir gobernándola [5].

Sin embargo, el «esquema sociológico» gramsciano es más amplio que el análisis clásico del bonapartismo. El cesarismo define una forma de lucha de clases *en relación a los tipos de Estado.* De ahí su matriz fundamental: la dialéctica restauración/revolución. Gramsci distingue, en efecto, dos tipos de cesarismo distintos, respecto a su relación con el Estado: el cesarismo progresivo (tipo César o Napoleón I) y el cesarismo regresivo (del tipo de Bismarck o Napoleón III). El cesarismo progresivo, «de carácter cuantitativo-cualitativo», marca «la fase histórica de paso de un tipo de Estado a otro tipo», un paso en el cual las innovaciones son «tantas y tan importantes, que representan una completa revolución». Nada de esto ocurre en el cesarismo regresivo: «El cesarismo de Napoleón III fue sólo, y limitadamente, de tipo cuantitativo, no fue el paso de un tipo de Estado a otro tipo, sino únicamente una "evolución" del mismo tipo, siguiendo una línea ininterrumpida» [6]. Observemos de paso que el umbral cuantitativo de la organización estatal es inseparable de una visión de la dialéctica histórica: el cesarismo progresivo hace avanzar al conjunto de la sociedad, «hace época». ¿Qué lugar ocupa, respecto a este esquema interpretativo, el concepto de «cesarismo moderno», es decir el fascismo?

[4] *Ibid.*, p. 83.
[5] F. Engels, Introducción de 1891 a *La guerra civil en Francia*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, I, Moscú, Progreso, s.f., pp. 453-454.
[6] *M*, pp. 86-87.

Ante todo, el concepto de cesarismo permite abordar el «proceso de fascistización», o sea, lo que Gramsci llama «las diversas gradaciones del cesarismo» que se suceden «hasta una forma más pura, más permanente, si bien tampoco inmóvil o estática». Esos grados sucesivos son: la marcha sobre Roma (octubre de 1922), el 3 de enero de 1925 (supresión de la libertad de prensa) y el 8 de noviembre de 1926 (disolución de los partidos y las organizaciones democráticos). Este proceso, esbozado a muy grandes rasgos por Gramsci, nos remite al carácter *específico* del cesarismo moderno, es decir, al hecho de estar generado por una crisis estructural de la sociedad de *larga duración:*

En el mundo moderno, el equilibrio con perspectivas catastróficas no se manifiesta entre fuerzas que, en último análisis, podrían fundirse y unificarse, aun cuando sea después de un proceso laborioso y sanguinario, sino *entre fuerzas cuya oposición es históricamente inevitable,* y que, con el advenimiento de formas de cesarismo, profundizan de esa forma su oposición [7].

Esto es capital, y significa que el fascismo sólo existe en un mundo en el cual la cuestión del socialismo se plantea y no puede dejar de plantearse: de ahí la oposición históricamente inevitable de esas fuerzas (burguesía/proletariado). Ello significa, además, que esta oposición se profundiza con la instalación del fascismo: sólo la clase obrera puede llevar adelante la lucha antifascista. En este sentido, el fascismo puede mantenerse, aprovechar las posibilidades del sistema para implantar su organización, contar con la debilidad relativa de la fuerza antagónica, pero «hace época», como lo subraya constantemente Gramsci [8]. Esto significa, en una palabra, que el cesarismo moderno «es más *policial* que militar». Es decir, se funda en «las vastas burocracias estatales, en las «transformaciones acaecidas en las organizaciones de policía, en el sentido más amplio», o sea, «en el conjunto de las fuerzas organizadas por el Estado y los particulares para tutelar el dominio económico y político de las clases dirigentes» [9]. Puede nacer, es cierto, de un golpe de Estado «militar», pero ello no es necesariamente la regla; como lo muestra Gramsci a la luz de la experiencia italiana, los «partidos políticos» pueden favorecer el advenimiento del cesarismo. En otros términos, se puede

[7] *Ibid.*, p. 87.
[8] Véase V. Gerratana, «Il popolo delle scimmie tra reazione e rivoluzione passiva».
[9] *M*, p. 87.

afirmar que, en tanto que *moderno*, el cesarismo nace de las formas de organización del Estado características del capitalismo en la fase imperialista, de una situación de doble poder desde el punto de vista de la burguesía. En un artículo de *L'Ordine Nuovo*, el 27 de julio de 1921, que nos da una clara idea de las intuiciones políticas de Gramsci, éste escribe:

Existen hoy en Italia dos aparatos represivos y coercitivos: el fascismo y el Estado burgués. Un simple cálculo de utilidad induce a prever que la clase dominante buscará en un momento determinado amalgamar, aun oficialmente, estos dos aparatos, y que quebrará las resistencias que podría oponer el aparato de Estado tradicional, por un golpe de fuerza directo contra los organismos centrales de gobierno [10].

A la luz de la dramática experiencia húngara, Gramsci ve desde esta época el peligro de una situación en la que el sector más reaccionario de la clase dirigente no dudará en imponer una dictadura sangrienta, y en disolver todas las organizaciones obreras, para mantener su poder [11].

En suma, el concepto de *cesarismo* abarca todo nuestro análisis de la ampliación del Estado: función de las capas ligadas al Estado en la vida estatal, papel de una crisis estructural del modo de producción capitalista de posguerra, crisis orgánica del aparato de hegemonía que afecta a las relaciones entre representados y representantes, al modo de organización de la hegemonía burguesa, al divorcio entre el país real y el país legal. En este sentido, podemos decir con Nicos Poulantzas: «El fascismo es considerado por Gramsci como un caso típico de cesarismo.»

Pero todavía la naturaleza de este Estado, el tipo de organización de la sociedad y del trabajo, están excluidos de este «esquema sociológico». Y por otra parte, en su primera investigación de la cárcel Gramsci intenta estudiar las causas lejanas de la debilidad orgánica de la historia italiana («la revolución pasiva»), y repensar las formas de la lucha de clases en la posguerra, el fracaso del movimiento obrero. Toda la fuerza política de Gramsci reside en eso: desarrollar todas las consecuencias del rechazo de una concepción *instrumental* del fascismo como medio en manos de la burguesía, o como manifestación de una violencia represiva agravada, pero «clásica». Es decir, todo lo que le separa de Bordiga y de los primeros análisis del partido comunista italiano [12].

---

[10] *SP*, pp. 463-464.

[11] *Ibid.*

[12] Es decir, como instrumento que la burguesía podría «utilizar» antes de «servirse» de la socialdemocracia. Como ha demostrado Amendola

Pero en 1930 el fascismo está en el poder *como Estado.* ¿Su análisis no excede, entonces, el modelo sociopolítico del cesarismo, para referirse a un campo diverso, el de las tendencias del capitalismo mundial, el de las «tendencias orgánicas del Estado moderno»?

Al pasar del concepto de cesarismo al de «revolución pasiva», Gramsci no se limita a enriquecer su punto de partida, sino que se ve obligado a reorganizar su propia reflexión: el fascismo se convertirá en el representante práctico y político de la «guerra de posición».

II. REVOLUCION PASIVA Y GUERRA DE POSICION

Derivado de Cuoco, que lo había utilizado para caracterizar a la revolución napolitana de 1799, reelaborado y enriquecido hasta el punto de resultar metamorfoseado, el concepto de revolución pasiva es, por varios aspectos, uno de los más ricos y más complejos de los *Quaderni del carcere.* Sus nexos con otros conceptos (guerra de posición, fordismo) o con otros análisis (en especial, la crítica a Croce) son múltiples y sobredeterminados. Si bien al comienzo designa solamente un tipo de revolución burguesa no jacobina (cuaderno 1), forma parte de los conceptos que el trabajo múltiple y fragmentado de Gramsci reestructura, enriquece, desplaza. Hasta tal punto, que servirá de *criterio de interpretación* para el análisis de toda época de conmociones históricas, y se convertirá en un corolario metodológico de la *Introducción* de 1859:

> Parece que la teoría de la revolución pasiva debe ser un corolario crítico de la *Introducción a la crítica de la economía política*[13].

Si procedemos analíticamente, podemos reconstruir una «estructura reticular» típica del pensamiento gramsciano, de su carácter teórico abierto y no dogmático. En esa pluralidad simultánea propia de toda estructura de este tipo, cada nudo no es sino un punto de intersección de varias cadenas con diversa entrada. Examinemos, por tanto, estas cadenas y los puntos nodales de sus intersecciones.

(«Le cause lontane di una sconfitta», *Rinascita,* 27 de octubre de 1972), la posición de Gramsci durante esta época, 1920-1922, era una posición individual. En el transcurso de los debates del IV Congreso de la Internacional, algunos de estos análisis encontraron un eco en las intervenciones de Rádek. Acerca de los interesantes debates del IV Congreso remito al artículo de Aldo Agosti, «L'analisi del fascismo al IV Congresso dell'Internazionale comunista», *Problemi del socialismo,* 1972, 11-12.

[13] *PP,* p. 81.

Primer punto nodal: revolución pasiva y guerra de posición.

El concepto de «revolución pasiva», en el sentido que Vincenzo Cuoco atribuye al primer período del *Risorgimento* italiano, ¿puede ser relacionado con el concepto de «guerra de posición» confrontado con el de guerra de movimiento? ...Es decir, ¿existe una identidad absoluta entre guerra de posición y revolución pasiva? ¿O al menos existe, o puede concebirse, todo un período histórico en el cual los dos conceptos se deban identificar, hasta el momento en que la guerra de posición se convierte en guerra de movimiento? [14].

Gracias a esta coherencia que no recurre jamás a las trampas de la evidencia, el concepto de guerra de movimiento/guerra de posición se convierte en el punto de referencia para repensar la «revolución pasiva». Se articulan de esta forma dos datos que hasta el momento eran heterogéneos. Resultado: en el análisis del *Risorgimento,* Cavour representa la revolución pasiva, la guerra de posición (revolución por arriba), en tanto que Mazzini podría representar la iniciativa popular, la guerra de movimiento. Pero los dos procesos, aún siendo inseparables, no dejan por ello de ser asimétricos. Cavour es consciente de su tarea histórica (y por lo tanto, de la de Mazzini); en cambio, este último no era consciente de su propia misión ni de la de Cavour. Como consecuencia, el elemento pasivo prevalece sobre el elemento popular, el Estado se construye sobre bases atrasadas y sin que la revolución nacional haya podido tomar toda su amplitud. El partido moderado representa, por lo tanto, las fuerzas subjetivas y dirigentes del proceso, mientras que Mazzini es «un apóstol iluminado» y no «un político realista». Mediante este análisis del *Risorgimento,* Gramsci busca «algunos principios generales de ciencia y de arte político» que funcionan igualmente como principios de periodización histórica de *larga duración.* La revolución pasiva como «revolución-restauración», ¿no expresa acaso una *dialéctica bloqueada,* opuesta a la superación dialéctica real en la lucha y en el desarrollo de las luchas? En este caso la tesis (Cavour) incorpora una parte de la antítesis (aspecto popular: Mazzini, Garibaldi) «para no dejarse superar». O más precisamente: «sólo la tesis desarrolla en realidad todas sus posibilidades de lucha, hasta incluir en sí a los sedicentes representantes de la antítesis: justamente en esto consiste la revolución pasiva o revolución-restauración» [15]. Interpretada de esta for-

[14] *M,* pp. 97-98.
[15] *Ibid.,* p. 99.

ma, la revolución pasiva se encuentra en el proudhonismo, el sorelismo y ...el crocismo.

Segundo punto nodal: revolución pasiva y fascismo. En realidad, Gramsci formula la hipótesis ideológica más amplia sobre el fascismo como «revolución pasiva» a propósito de Croce, de su historicismo especulativo, de sus posiciones liberales conservadoras. De la misma forma que Cavour había vaciado al *Risorgimento* de sus aspectos populares mediante la diplomacia, llevando a cabo una «restauración progresiva», el historicismo de Croce no es más que una posición política conservadora, moderada o reformista [16]. Por un lado Croce se inserta en la tradición cultural italiana, pero, por otro lado, mediante un «transformismo» intelectual ha digerido los elementos teóricos elaborados por las clases antagónicas, es decir el marxismo. Su reforma del hegelianismo, bastante cercana a la de Proudhon, da como resultado «un hegelianismo degenerado y mutilado», en cuya base encontramos el mismo error teórico, el presupuesto que «la tesis debe ser "conservada" por la antítesis para no destruir el proceso». Esta posición filosófica es identificada por Gramsci con la revolución pasiva. Además, «una forma tal de concebir la dialéctica es característica de los intelectuales, que se conciben a sí mismos como árbitros y mediadores de las luchas políticas reales» [17]. Lamentablemente esta manipulación especulativa de la dialéctica tiene también efectos prácticos.

Partiendo de una crítica de una obra de Croce *(Storia d'Europa nel secolo XIX),* Gramsci subraya que esta historia, vaciada de su contenido de luchas —en especial, las luchas del proceso de la unidad italiana—, tiene un «referente actual e inmediato», según fines ideológicos y políticos, es decir, «el fin de crear un movimiento ideológico similar al del tiempo estudiado». Pero «en las condiciones actuales, el movimiento correspondiente a ese liberalismo moderado y conservador ¿no será precisamente el movimiento fascista?» [18]. A esta pregunta le sigue una hipótesis ideológica de gran peso, dado que establece una relación estrecha entre la revolución pasiva y un determinado modo de organización/reorganización de clase, propio del fascismo:

La hipótesis ideológica podría ser expresada en estos términos: se tendría una revolución pasiva cuando, mediante la intervención legislativa del Estado y a través de la organización corporativa, se introducen modifi-

[16] *MS*, p. 262.
[17] *Ibid.*, p. 218.
[18] *Ibid.*, p. 229.

caciones en la estructura económica del país, destinadas a acentuar el elemento de «planificación de la producción», o sea la socialización y cooperación de la producción, pero sin tocar (o limitándose solamente a regular y controlar) la apropiación individual o colectiva del beneficio. En el marco de las relaciones sociales italianas, ésta podría ser *la única solución para desarrollar las fuerzas productivas de la industria bajo la dirección de las clases dirigentes tradicionales,* en competencia con las formaciones industriales más avanzadas de los países que han monopolizado las materias primas y han acumulado inmensos capitales [19].

Con este mismo procedimiento multilineal, Gramsci rearticula una vez más la oposición entre guerra de posición y guerra de movimiento, pero ahora se refiere a la economía: la guerra de movimiento corresponde a la economía liberal, a la libre competencia. La guerra de posición, ¿no está en cambio relacionada con una nueva organización de la sociedad, propia de un capitalismo que introduce elementos de planificación «estatal»? ¿Un capitalismo que encuentra en el fordismo su modelo?

Tocamos de esta forma el fondo del problema, y probablemente el estrato más original, más profundo del análisis gramsciano del fascismo *como Estado.* ¿Puede el fascismo, política, ideológica y económicamente, realizar una forma italiana de americanismo, de taylorismo? ¿Puede ser «una revolución pasiva»?

III. FASCISMO Y FORDISMO: ACERCA DEL ESTADO

La elección del análisis del fordismo como medio indirecto para una reflexión acerca del fascismo, ha sido «impuesta» a Gramsci por la actualidad. En una nota titulada «Americanismo» *(Q 1,* 135), Gramsci relaciona explícitamente sus primeros apuntes sobre el fordismo con la discusión de un libro de M. Fovel aparecido en 1929, *Economia e corporativismo,* contenida en un artículo, a su juicio «notable», de Carlo Pagni: «A proposito di un tentativo di teoria pura del corporativismo» *(La Riforma Sociale,* septiembre-octubre de 1929).

Según Gramsci, lo esencial de la obra de Fovel consiste en «hacer del "corporativismo" la premisa de la introducción en Italia del sistema industrial norteamericano». Dado que Fovel no «fue nunca un "científico" puro», su posición respecto a «una forma italiana de americanización» induce rápidamente a Gramsci a preguntarse acerca del significado de este «corporativismo

[19] *Ibid.,* pp. 229-230.

pleno». ¿Qué representa Fovel? «¿Escribe "extrayendo las cosas de su cerebro" o tiene detrás de sí (prácticamente, no sólo teóricamente) fuerzas económicas que lo sostienen?» A través de Fovel, el análisis del fordismo (es decir, de las formas de reestructuración capitalista) y el análisis del fascismo, se hallan orgánicamente ligados:

Lo que me parece «significativo» en las tesis de Fovel, es su concepción de la corporación como un bloque industrial-productivo autónomo, destinado a resolver, en un sentido moderno y profundamente capitalista, el problema del posterior desarrollo del aparato productivo italiano, contra los elementos semifeudales y parasitarios de la sociedad.

Suponiendo que esta tesis fuese valedera, habría que deducir que el fascismo podría desarrollar las fuerzas productivas, realizar «una nueva política económica», acrecentar el ritmo de la acumulación capitalista en el seno de la empresa, y privilegiar «en el bloque industrial-productivo el elemento técnico, dirección y obreros», respecto al «elemento "capitalista" en el sentido más "mezquino" de la palabra»; es decir, realizar una especie de *revolución pasiva* en el dominio de la economía, introduciendo una «planificación» capitalista. ¿Esto es posible? Y, por otra parte, ¿qué significa esta cuestión en la problemática gramsciana?

Como ha mostrado Franco De Felice, en un penetrante artículo titulado «Una chiave di lettura in "Americanismo e fordismo"»[20], el fordismo constituye «un instrumento interpretativo de la sociedad europea "menos racional"», a partir del país más avanzado económicamente. Desde este punto de vista, el «modelo norteamericano», es más una cuestión imperativa que un modelo:

El problema es el siguiente: si América, con el peso implacable de su producción económica (o sea, indirectamente), obligará o está obligando a Europa a una revolución de sus bases económico-sociales demasiado atrasadas[21].

Es decir, se trata de analizar una fase histórica de larga duración, que se remonta a la guerra de 1914-1918 y a la crisis del imperialismo, marcada por el paso del capitalismo del «viejo individualismo» a una «economía planificada». En este sentido, el tema del fordismo es un poco el reflejo invertido de la problemática economía/producción/política planteada en *L'Ordine Nuovo*. Durante el *biennio rosso*, cuando la revolución

[20] *Rinascita*, 27 de octubre de 1972.
[21] *M*, p. 443.

era posible, Gramsci relacionaba la impotencia política del Estado liberal con la impotencia económica de la burguesía, es decir, su incapacidad para asegurar el desarrollo de las fuerzas productivas. Y de ahí la hipótesis de los consejos. En los *Quaderni*, el punto de vista ha cambiado, porque ahora se trata de estudiar la respuesta capitalista al desarrollo de las fuerzas productivas. Es decir, el fordismo constituye un «contramodelo» del Estado de los consejos[22]. Pero el examen de la «reestructuración del capitalismo» en su fase monopolista, será realizado en base a las adquisiciones de la práctica militante y del trabajo de la prisión acerca de la función de las superestructuras, la guerra de posición y el Estado.

¿Cuáles son, entonces, las condiciones del fordismo? Ya desde el cuaderno 1, Gramsci individualiza una condición esencial: una relación funcional entre lo económico y lo político, en la cual la base económica «domina más directamente a la superestructura» *(Q 1,* 61), y que implica la ausencia de capas parasitarias (burocracia estatal, papel mediador de los intelectuales en la hegemonía de clase, capas y clases que viven de la especulación, etc.). Positivamente, la acumulación capitalista debe realizarse en y a partir de la producción: «*Clase financiera y clase política son*... la misma cosa, o dos aspectos de la misma cosa» *(Q 8,* 89). En una palabra, la relación entre la producción y la política es más *directa*, de la misma forma que en la experiencia de *L'Ordine Nuovo* los consejos y el Estado revolucionario debían ser homogéneos con el sistema productivo. Un desarrollo de este tipo (con la racionalización de la producción que lo acompaña) no puede realizarse sino a partir de una composición demográfica racional y mediante la eliminación progresiva de esas famosas «capas parasitarias y especulativas».

Respecto a este desarrollo capitalista «sano», Gramsci asume una posición crítica algo ambivalente. Pues si bien le parece «positivo» en tanto desarrollo industrial más *avanzado*, no deja de subrayar su debilidad: la clase dominante no tiene una «verdadera superestructura», una «autocrítica», una «autoconsciencia cultural» *(Q 5,* 105). ¿Y por qué? Porque los Estados Unidos no han creado todavía una concepción del mundo y un grupo de intelectuales que dirijan al pueblo en el ámbito

---

[22] Así lo sostiene Salvadori *(Gramsci e il problema storico della democrazia,* p. 165). Sin embargo, la estrategia de la guerra de posición no se reduce, sin más, a retomar la alternativa de los consejos. Todo nuestro análisis de la problemática del Estado «relativiza» ese momento (sin suprimirlo) en una estrategia de combinación de las luchas.

de la sociedad civil. De esta forma, Gramsci se interesa particularmente en la literatura norteamericana, y en los síntomas de una transformación filosófica que sería el esbozo de una superestructura desarrollada.

De todas formas, la implantación de la política en la economía debe pasar por una modificación de los aparatos de hegemonía. En este tipo de desarrollo, lo ideológico parte del aparato económico, de ese famoso bloque industrial productivo que Fovel veía como realizable en la Italia fascista. El equilibrio entre aparato de Estado y aparato de hegemonía es menos político, más económico: «La coerción se combina con la convicción en las formas específicas de esta sociedad: el dinero» *(Q 4,* 52). Para no volver sobre los temas que ya hemos tratado en nuestra parte primera, recordemos solamente que esta «hegemonía desde la fábrica» está acompañada por una «moral de los productores» capitalistas (puritanismo, ética familiar y ética sexual) que sirve de consolidación ideológica a la función productiva (además de la destrucción de los sindicatos y de una política de altos salarios que Gramsci relaciona con el «beneficio monopólico»).

Tercera y última condición, que en realidad es la base de las otras: la racionalización del trabajo en la fábrica, esa selección forzada de una nueva clase obrera *taylorizada* y superexplotada. Incluso aquí, este nuevo industrialismo representa un «progreso» en relación a las formas artesanales, a la mezcla de renta, beneficio y parasitismo que reinan en Italia. En esas condiciones, ¿puede el fascismo con su sistema corporativo promover verdaderamente una «forma italiana de taylorización»? En un primer momento, estaríamos tentados de contestar *simplemente* que no. Gramsci precisa que el «americanismo exige un ambiente determinado, una estructura social determinada (o la voluntad decisiva de crearla) y un determinado tipo de Estado. El Estado es el Estado liberal» *(Q 1,* 135). Y no hay que entender el Estado liberal de la base competitiva del modo de producción capitalista, sino más bien *el Estado (liberal) de los monopolios:*

> El Estado es el Estado liberal, no en el sentido de liberalismo aduanero o de la efectiva libertad política, sino en el sentido más profundo y fundamental de la libre iniciativa y del individualismo económico que conduce con sus propios medios, *como «sociedad civil»*, por su propio desarrollo histórico, al régimen de la concentración industrial y de los *monopolios*[23].

[23] *M*, p. 418.

En relación a esta concentración monopolista de «un capitalismo sano», ¿no se inscribe el Estado fascista en la tradición del Estado proteccionista, del Estado «plutocrático» en el que la especulación, la constitución de capas parasitarias, de rentistas, el papel de una burocracia pletórica, colocan un serio obstáculo a la «racionalización» capitalista? En otras palabras, ¿no reproduce Gramsci, en 1930-1931, la oposición de su juventud entre el modelo liberal anglosajón y el Estado despótico italiano, entre un capitalismo sano y un capitalismo enfermo? Esta es la tesis de Salvadori en su libro *Gramsci e il problema storico della democrazia;* igualmente opina, aun cuando desde otro punto de vista, Emilio Sereni en *Fascismo, capitale finanziario e capitalismo monopolistico di Stato;* para no hablar de las reservas de Ragionieri en este sentido.

Sereni recuerda los importantes trabajos de Pietro Grifone (escritos entre 1937 y 1940), referidos a las consecuencias de la crisis de 1929-1932 sobre el fascismo y su economía:

El protagonista de esta transformación de la economía italiana *en economía monopolista de Estado* es el capital financiero[24].

Ahora bien, respecto a esta preeminencia de la fracción de clase que detenta el capital financiero, respecto a los nuevos mecanismos de interpenetración de los monopolios y del Estado bajo el fascismo, las *Tesis de Lyon* y el trabajo de la prisión parecerían ser prisioneras de un cierto liberalismo que daría como resultado la subestimación del papel *dominante* del capital financiero (frente al bloque industrial-agrario), de los aspectos imperialistas del fascismo y de los nuevos mecanismos estatales en la economía. Y es más, respecto a la problemática del imperialismo de los años 1919-1921, en la cual Gramsci comprende perfectamente el papel del capital financiero monopolista (véase nuestra segunda parte), ¿no constituyen acaso los cuadernos de la cárcel un «paso atrás»?

Si bien es cierto que en 1930-1931 (¿es necesario recordar la fecha?) Gramsci no aborda el análisis del fascismo en los términos de Grifone ni en los del informe de Dimítrov al VII Congreso de la Internacional[25], nos parece que las críticas

---

[24] P. Grifone, *Il capitale finanziario in Italia,* Turín, Einaudi, 1971, p. 211. Acerca de las relaciones entre los industriales y el fascismo, véase el artículo de Giorgio Mori, «La scelta degli industriali», *Rinascita,* 27 de octubre de 1972.

[25] Según la definición clásica, «el fascismo es el poder mismo del capital financiero» (así habla Dimítrov al VII Congreso de la Internacional; véase F. De Felice, *Fascismo, democrazia, fronte popolare,* p. 103). No-

que se le hacen deben atemperarse y referirse sobre todo a eso que constituye la fuerza teórica de Gramsci, su originalidad, es decir, el análisis de las relaciones entre el fordismo, la revolución pasiva y la guerra de posición.

Al abordar la reflexión sobre el fascismo partiendo del americanismo, Gramsci procede a un análisis de la estructura sociopolítica del bloque dominante en relación al Estado. Esta estructura es *contradictoria* en virtud de la doble determinación de la problemática gramciana del Estado: *Estado/clase* y *Estado/base histórica.* Dado que rechaza todo modelo instrumental del Estado, puede «subestimar» algunos aspectos directos de la relación Estado/monopolios, pero el predominio del capital financiero industrial en el fascismo (bloque industrial-productivo) es contradictorio con su *base de masa* (capas medias, capas parasitarias, etc.). De ahí la insistencia sobre los nexos entre el corporativismo, el apoyo dado a las capas medias y la desocupación *(Q 1,* 135) y sobre el predominio de la *policía económica sobre la política económica*: «El error de Fovel consiste en no tener en cuenta la función económica del Estado en Italia y el hecho de que el régimen corporativo ha tenido su origen en la *policía económica* y no en una *revolución económica*» *(ibid.).*

Si toda «revolución pasiva» se funda históricamente en la absorción progresiva de la dirección de las clases antagónicas, el fascismo en cambio *decapita* políticamente a estas clases con la fuerza y la represión. La hipótesis de la «revolución pasiva», que ve en el fascismo la continuación de una tendencia de larga duración de la clase dominante italiana, puede plantearse exclusivamente en el plano de la política económica. Por tanto, si Gramsci insiste sobre los elementos de coerción política y de organización ideológica de las masas propios del corporativismo, no excluye la eventualidad de una «revolución pasiva eco-

---

temos de paso que Gramsci coloca en el primer plano un punto *esencial* del análisis del Estado fascista, un punto que el movimiento obrero sólo recuperará a partir de 1934-1936, y que ocupa un lugar central en el informe de Dimítrov: «La llegada del fascismo al poder no es la *sustitución ordinaria* de un gobierno burgués por otro, sino el reemplazamiento de una *forma estatal* de dominación de clase de la burguesía —la democracia burguesa— por *otra* forma de dominación: la dictadura terrorista declarada. Desconocer esta distinción sería una falta grave». La profundización de la problemática gramsciana del Estado está en parte ligada a esta intuición teórico-política: el fascismo es un *tipo distinto* de dominación estatal de la burguesía (y de ahí la investigación acerca de sus bases contradictorias, sus superestructuras, el funcionamiento de su ideología, etc.).

nómica». Simplemente ésta no es viable a largo plazo, pues una verdadera racionalización económica implicaría una reforma agraria y una reforma industrial, cuyo modelo es el de los consejos, pero esta solución exige algo totalmente distinto a una racionalización capitalista, exige un nuevo «bloque histórico». En una nota consagrada al americanismo, Gramsci subraya que en Italia las masas obreras y campesinas no constituyen un mercado, y que, por tanto, el mercado real para la industria es el comercio exterior: de esta forma, se da una situación de *nacionalismo* y no una situación nacional-popular.

En resumen, nos parece que la preeminencia del capital financiero no se le escapa a Gramsci, que escribe: «Es cierto que el fascismo actual representa típicamente el neto predominio del capital financiero en el Estado» [26]. Se puede pensar, obviamente, que Gramsci no saca todas las conclusiones de esa reflexión, pero hay que subrayar, *sobre todo,* que toda su teorización descansa sobre una problemática ampliada del Estado: Estado/clase (preeminencia de una fracción)/base histórica, que le permite justamente ver en el fascismo un nuevo modo de organización *de la sociedad,* y por lo tanto un *cambio de la forma del Estado.* Esta problemática será redescubierta por el movimiento obrero, después de las rectificaciones de los errores cometidos en el VI Congreso de la Internacional. La individualización de las tendencias de desarrollo del capitalismo, y de las nuevas funciones impuestas al *Estado* por la crisis de 1929, es, por lo tanto, uno de los puntos fuertes de la problemática gramsciana, como ha reconocido De Felice. Gramsci traza tres grandes orientaciones para el análisis de esa crisis [27]:

1. La crisis es un proceso *complejo,* desigual, que no debemos reducir al esquema clásico del «hundimiento del capitalismo», característico de la II Internacional.

2. Esta crisis estalla en 1929, pero no hace más que intensificar las contradicciones que habían aparecido desde mucho antes. Dado que el «desarrollo del capitalismo ha sido "una crisis continua"», digamos que se remonta a la crisis del im-

[26] A. Gramsci, *Sul fascismo,* p. 314. Encontramos la misma idea en las conversaciones de la prisión de Turi: el fascismo realiza «una centralización del capital», establece «el predominio del capital financiero», a cuyos intereses se subordina toda la política fascista.

[27] *PP,* pp. 124-126. Gramsci relaciona el fordismo con la necesidad de luchar contra la ley de la caída de la tasa de ganancia, mediante el desarrollo de la productividad del trabajo y de nuevas formas de explotación.

perialismo de 1914-1918 (y de ahí la dialéctica de larga duración propuesta por Gramsci).

3. El aspecto principal de la crisis es el aspecto económico, «el problema fundamental es el productivo». Gramsci describe un cierto número de elementos de este problema: el desequilibrio entre industrias progresivas (con un elevado capital constante) y las industrias estacionarias; la agravación del desarrollo desigual entre los Estados (es decir, el papel de los Estados hegemónicos); la contradicción entre el elemento internacional, ligado al crecimiento de los intercambios, a la socialización de la producción, y el elemento «estatal nacional» en la economía, etc. En este marco, tan rápidamente esbozado, Gramsci intenta especialmente analizar los efectos de la crisis sobre el «modelo norteamericano»[28]. A causa de la influencia de la depresión económica sobre el mediano y pequeño ahorro, el «Estado se encuentra... investido de una función primordial en el sistema capitalista, como empresa (*holding* estatal) que concentra el ahorro y lo pone a disposición de la industria y de la actividad privada, como inversor a mediano y largo plazo». Pero esta función, exige otras «...una vez asumida esta función, ¿puede el Estado, por necesidades económicas imprescindibles, desinteresarse *de la producción y del intercambio?*». Esta pregunta orienta a Gramsci sobre el papel creciente del Estado en el control, en la conservación, pero también en la reorganización de la producción: «El Estado está obligatoriamente conducido a intervenir para controlar si las inversiones hechas por su intermedio están bien administradas, y de esta forma se comprenden, al menos, algunos aspectos de la discusión teórica acerca del régimen corporativo. Pero el control no es suficiente, no se trata solamente de conservar el aparato productivo, en el estado en que se encuentra en un momento determinado; se trata de reorganizarlo para desarrollarlo en forma paralela al aumento de la población y de las necesidades colectivas.»

Franco De Felice subraya adecuadamente que Gramsci individualiza el nuevo papel que el Estado puede asumir en Italia (unificación institucional de la renta y el beneficio) y más ampliamente, en el mundo:

En estas notas, Gramsci individualiza el papel determinante que, a escala mundial, viene asumiendo el capitalismo de Estado, y al mismo

[28] *M*, p. 440.

tiempo, las nuevas tareas que, en términos de análisis social e intervención política, se plantean al movimiento obrero [29].

Ello significa que la reflexión sobre la «guerra de posición», la ampliación del Estado (Estado/clase/base histórica/sociedad), y la determinación de un nuevo concepto de política, en el cual se comprenden la economía, el Estado y los aparatos hegemónicos, surgen, ante todo, del análisis *del presente* y de sus tendencias contradictorias. Pese a las limitaciones impuestas por la censura, pese a la falta de información de primera mano (Gramsci conoce los textos del «corporativismo pleno» y el libro de Fovel a través de artículos), no obstante una formación intelectual y política que quizás no le predisponía para comprender los nuevos mecanismos estatales del capitalismo de Estado, pese a todo esto nos parece que la estrategia de la guerra de posición, la forma en que a través de ésta se plantea la cuestión de la hegemonía para la clase obrera y para el partido comunista (el príncipe moderno), responden claramente a los aspectos más desarrollados del capitalismo. La reflexión gramsciana parte esta vez de los *«eslabones fuertes»* de la cadena imperialista, evitando todo catastrofismo economicista. Al situar la reflexión sobre el fascismo en el terreno de la «guerra de posición» esboza el comienzo de un período histórico «nuevo», marcado por dos hechos principales: una reorganización del capitalismo a escala mundial y una intervención creciente del Estado en la economía, con todos los efectos que ello entraña en los «aparatos de hegemonía».

La crítica del economicismo en la prisión es, por tanto, sustancialmente diferente de la de la juventud, aun cuando Gramsci busque siempre quebrar la *dicotomía* entre la base y las superestructuras. Como dirá el mismo, en una de las conversaciones de la cárcel:

Es necesario ser más políticos saber servirse del elemento político, tener menos miedo de hacer política [30].

«Hacer política», es cierto, pero hacer *la* política que corresponde a este Estado «ampliado» del capitalismo avanzado. La prioridad gramsciana de la política como terreno generalizado de las luchas de clases en los países en los cuales «entre la estructura económica y el Estado con su legislación y su coerción, se encuentra la sociedad civil» [31], no es idéntica a la de

[29] «Una chiave di lettura in "Americanismo e fordismo"».
[30] A. Lisa, *Memorie*, p. 89.
[31] *MS*, p. 319.

los países donde el ataque frontal es posible. Pero, paradójicamente, el Estado lo es verdaderamente todo juntamente en los países capitalistas avanzados. ¿No es necesario, por tanto, para la hegemonía de la clase obrera, que esta dialéctica nueva entre lo económico, lo político y lo cultural sea el objeto de una búsqueda *filosófica* nueva? Es decir, una refundación de la filosofía marxista como una *gnoseología* de la política, que responda, en el plano filosófico, a la problemática política de la ampliación del Estado.

QUINTA PARTE

LA REFUNDACION DE LA FILOSOFIA MARXISTA
HACIA UNA TEORIA MATERIALISTA DE LA FILOSOFIA

En el transcurso de toda nuestra exposición hemos resaltado, en forma explícita, la necesaria presencia de una problemática de lo filosófico en la elaboración gramsciana del concepto de Estado. La crítica dual a Bujarin (crítica política y crítica filosófica) presuponía un trabajo de «refundación de la filosofía del marxismo», trabajo que no hemos abordado hasta ahora por razones esenciales, inherentes a nuestro método y a la tesis implícita sobre la filosofía marxista que subyace en nuestro trabajo.

Dado que la filosofía del marxismo no se constituye en la tarea de fundación ontológica característica de todas las filosofías especulativas, dado que excluye igualmente una reducción a la epistemología (aún cuando ésta sea materialista), y dado que implica una *relación orgánica* con la política, ninguna exposición doctrinal o principista podría dar cuenta de su *funcionamiento real.* Por el contrario, ahora que hemos visto a la filosofía funcionando en la política, en la cultura, en las relaciones Estado/intelectuales, en la problemática de la «extinción» del Estado, podemos extraer todas las conclusiones de ese funcionamiento. Pues, como ya afirmamos a propósito de Croce o de Gentile (véase nuestra parte cuarta), la relación de Gramsci con la filosofía idealista no es «intrafilosófica».

Estas implicaciones no surgen en absoluto de una lectura literal, por no decir religiosa, de Gramsci. *Con* Gramsci y *sobre la base de su obra* se puede enunciar sin duda un proyecto teórico nuevo, o sea, se pueden individualizar los *elementos de una teoría materialista de la filosofía* en sus dos momentos *insuperables:* una *teoría del aparato de hegemonía filosófico* (AHF) y una *gnoseología de la política* como campo de reflexión para pensar la revolución cultural en un país capitalista avanzado. Y decimos *elementos* porque las proposiciones teóricas deben ser desarrolladas, confrontadas y *verificadas* en nuestro concreto histórico. El trabajo queda, en parte, por hacer, pero podemos esperar que la filosofía indique una línea practicable, si es verdad que la «filosofía enseña el comportamiento justo» (Bertolt Brecht).

1. EN BUSCA DE LA FILOSOFIA DE MARX

1. La filosofía ha tenido hasta ahora la forma de un sistema; debe cambiar de forma y abandonar la forma del sistema.
   ALTHUSSER, Tesis 7 del *Cours pour scientifiques.*
   Es decir:
   Tesis 7: Las tesis están conectadas entre sí en la forma de un sistema.
   ALTHUSSER, *Philosophie et philosophie spontanée des savants.*

2. La misión de los dialécticos consiste en dialectizar los diversos terrenos del pensamiento y trazar la componente política.
   BRECHT, *Escritos políticos.*

3. Ro pregunta: ¿quieres hablar de libros? ¿La filosofía es un resultado del pensamiento y se halla en los libros? Me-Ti respondió: no, dejemos la filosofía y hablemos de la *práctica filosófica.* Es algo que se ve hacer a la gente. Y nosotros queremos partir del pueblo. El pueblo dice: fulano es un filósofo, ha muerto como un filósofo, habla a su mujer como un filósofo, *su actitud frente al Estado es la de un filósofo.*
   BRECHT, *Me-Ti.*

4. Un hombre político escribe un libro de filosofía; puede ocurrir que su «verdadera» filosofía deba buscarse, en cambio, en sus escritos de política.
   GRAMSCI, *Q 11,* 65.

La filosofía del marxismo debe ser *buscada* mediante la producción de un trabajo teórico específico; no existe en estado de sistema constituido, a diferencia de las filosofías idealistas; puede estar recubierta por formaciones ideológicas y culturales que le son extrañas: he aquí algunas de las brechas abiertas por las notas sobre el idealismo y el materialismo de los cuadernos 4 y 7. Aquí está programado un trabajo que ocupará, de ahora en adelante, lo esencial de la reflexión de Gramsci. Pues retornar a Marx, *«al marxismo auténtico»* [1], es reproducir, en esos años clave del movimiento obrero (1930-1932), el mismo movimiento crítico que Gramsci ha realizado en 1916-1918 y

[1] Este retorno al marxismo auténtico abre el cuaderno 4 (nota 1), a partir de una reflexión sobre la relación Marx/Engels, cuyo punto de partida está sugerido por el libro de Rodolfo Mondolfo, *Il materialismo storico in Federico Engels* (Génova, La Nuova Italia, 1912). Gramsci se fija un programa: buscar la filosofía de Marx en los escritos de Marx (y no solamente en las exposiciones de su amigo Engels). Seguidamente, la autenticidad del marxismo es opuesta a sus desviaciones y *revisiones* (tanto la revisión idealista, como la mecanicista-ortodoxa).

Lenin en 1914. Abrir una lucha sobre dos frentes: contra el revisionismo idealista y contra el materialismo mecanicista. Sin embargo la coyuntura es distinta: el partido comunista italiano, «decapitado» por la represión fascista, resiste, y el marxismo-leninismo tiende cada vez más a identificarse con un hecho práctico, con la experiencia de la URSS. Pues bien, es justamente en ese momento cuando la capacidad hegemónica del marxismo entre las masas debe mostrar toda su vitalidad:

Sólo cuando se crea un Estado es verdaderamente necesario crear otra cultura [2] *(Q* 4, 3).

I

Retornar a Marx, a su posición filosófica, es por tanto asumir un punto de vista a partir del cual su obra se hace legible. Es decir, el punto de vista de Lenin, un *punto de vista de clase en la teoría.* Pues el leninismo es una concepción específica del mundo sin la cual es imposible comprender a Marx; Lenin continúa y actualiza a Marx [3].

La relación vital entre marxismo y leninismo, relación histórica y teórica, excluye toda «jerarquía»: depende del marxismo mismo, de su capacidad para asegurar «el paso de la utopía a la ciencia y de la ciencia a la acción». Marx inicia «una edad histórica que probablemente durará siglos, es decir, hasta la desaparición de la sociedad política y el advenimiento de la sociedad regulada» *(Q* 7, 33).

La historicidad de la filosofía del marxismo no se confunde con ninguna otra. No tiene nada que ver con una concepción expresiva del todo social, que le asignaría la única función de consciencia verdadera y totalizante de su época. Nos referimos a la crítica que le hace Althusser, cuando, apoyándose en una *determinada* interpretación de la filosofía gramsciana, reprocha a Gramsci el hecho de concebir a la filosofía y a la ciencia «sobre el modelo de la relación de *expresión directa,* que da cuenta, bastante bien, de la relación de una ideología orgánica con su tiempo» [4]. Para Gramsci, en realidad, el rechazo

[2] Gramsci confronta en el mismo fragmento esta problemática, de origen leninista, con la función histórica de la Reforma y de la filosofía de la Ilustración.

[3] *CPC, passim,* presenta numerosas definiciones del leninismo; todas insisten sobre la unidad del pensamiento y la acción y sobre el nudo político de la práctica leninista, es decir, la dictadura del proletariado.

[4] L. Althusser, *Lire Le Capital,* París, Maspero, 1965, t. I, p. 167. [*Para leer «El capital»,* México, Siglo XXI, 1969, p. 143.]

de toda periodización de la filosofía que no trascienda su historia, y según un modelo hegeliano harto sospechoso, se deriva de razones mucho más fundamentales que una simple reducción de la filosofía a la ideología. El marxismo-leninismo sólo será superado como concepción del mundo con la desaparición histórica de la lucha de clases. *Extinción del Estado y extinción de la filosofía* constituyen dos caras de una misma realidad.

Pensar la filosofía marxista significa, por tanto, pensar su *posición* y su *toma de posición* en la lucha de clases, como intrínseca a su propio funcionamiento, significa iluminar una determinada relación entre la filosofía y la política. Y por ello la relación entre el marxismo y el leninismo no puede ser «intrateórica». Marx y Lenin expresan dos fases históricas sucesivas, homogéneas y heterogéneas al mismo tiempo: homogeneidad en la instancia científica, pero heterogeneidad en la práctica, dado que Lenin actualiza a Marx al crear un Estado de *tipo nuevo*:

> La fundación de una clase dirigente (es decir, de un Estado) equivale a la creación de una *Weltanschauung (Q 7, 33).*

La dialéctica de esta continuidad/discontinuidad de la relación Marx-Lenin, permite localizar lo filosófico y su doble inscripción: en relación a las ciencias y en relación a la política. He aquí un punto neurálgico, que circunscribe un primer aspecto del trabajo de Gramsci: captar la filosofía que funciona en la práctica política leninista, y abordar a la política como un gigantesco banco de pruebas de la filosofía, su crítica y su dialéctica real. La búsqueda de la filosofía de Marx está en juego en la traducción filosófica del leninismo, una traducción *inventiva* que llegará incluso a contradecir algunos de los enunciados de Lenin.

II

Pero retornar a Marx a través de Lenin no significa tomar un camino directo. La escarpada vía de la filosofía pasa aquí por atajos, por el desarrollo del marxismo antes y después de Lenin. La historia no es ya una «fecundísima y astutísima mujer», una «heroica mujer romañola» que osa mostrar «el sexo generador de nuevos y encarnizados luchadores» para provocar al enemigo que tortura a sus hijos[5]. En la vida fantástica de

[5] Esta metáfora se encuentra en *Avanti!*, edición piamontesa, 18 de abril de 1919.

Gramsci, Medea asiste ahora al asesinato de los hijos que tuvo de Jasón con los ojos vendados. Y sin embargo, «aun cuando todo está o parece estar perdido, es necesario volver a poner tranquilamente manos a la obra, recomenzando desde el principio. Esto convencido que siempre es necesario contar sólo con uno mismo y con las propias fuerzas»[6].

La búsqueda lacerante de una filosofía del marxismo *autónoma* e *independiente* (son términos que aparecen una y otra vez en los *Quaderni),* apunta antes que nada, a asegurar un terreno radicalmente nuevo para la filosofía del marxismo, en relación a *todas* las filosofías anteriores, incluida la de Hegel:

Desde el punto de vista teórico, el marxismo no se confunde ni se reduce a ninguna otra filosofía: no sólo es original en cuanto supera a las concepciones filosóficas precedentes, sino que es original especialmente en tanto abre un camino completamente nuevo, es decir, renueva de la cúspide a la base el modo de concebir la filosofía *(Q 4,* 11).

Esto es necesario tomarlo al pie de la letra: el marxismo permite elaborar una nueva teoría de la filosofía. Pero, para ello, es necesario desembarazarlo de sus escorias positivistas, de todos los elementos recibidos de las diferentes tradiciones culturales en las que el positivismo se ha desarrollado nacional e internacionalmente. Proyecto gigantesco, en el cual Gramsci, día a día, en el minucioso trabajo de anotaciones casi cotidianas, retoma el combate de Lenin. Pues la tarea crítica coincide aquí con la crítica de dos formas de revisionismo:

La revisión idealista (Sorel, Croce, Bergson, los neokantianos); la revisión ortodoxa de los «marxistas oficiales», que preocupados por hallar una «filosofía» del marxismo, la han encontrado en las derivaciones modernas del materialismo filosófico vulgar o incluso en corrientes idealistas como el kantismo *(Q 4,* 3; también *Q 16,* 9).

Sin embargo, estas dos revisiones o «combinaciones» del marxismo con filosofías anteriores son distintas tanto por su contenido como por sus agentes. Pues la revisión idealista, en su forma italiana (Croce como una forma de bernsteinianismo), es obra de «intelectuales puros» que apuntan a elaborar «las ideologías de las clases dominantes». Incorporando explícitamente elementos marxistas, entregan «nuevas armas al arsenal del grupo social» al cual están ligados. Esta revisión es, en una palabra, un acto de guerra. ¿Pero qué decir de la otra guerra, más grave y más difícil de combatir? Pues la revisión «orto-

[6] *LC,* p. 126.

doxa» está realizada por militantes ligados a las masas populares y a su ideología. Era útil indudablemente, pues servía de instrumento de lucha contra toda concepción trascendente y religiosa del mundo, y permitía «combatir los residuos del mundo precapitalista en las masas populares, en especial en el terreno religioso». Pero es un arma de doble filo: el materialismo mecanicista nutre, muy sutilmente, la pasividad, el convencimiento de que la historia obedece a leyes fatales. Le impide a una clase «subalterna» convertirse en «hegemónica». La asimetría es tan decisiva que podemos afirmar que, en cierto sentido, la lucha contra este materialismo, representado por Bujarin, es la *lucha principal,* porque el neokantismo o el neohegelismo influyen sobre todo «en restringidos círculos intelectuales». Pero, paradójicamente, sus efectos se acumulan. En esta doble combinación, el marxismo pierde *su doble hegemonía* potencial: frente a los «intelectuales tradicionales» (a los que no puede asimilar) y frente a las masas.

La refundación de la filosofía del marxismo exige, por tanto, toda una reflexión de una amplitud insospechada acerca del desarrollo de la teoría marxista en el movimiento obrero, un retorno crítico sobre el período de crisis del socialismo y del marxismo teórico a fines de siglo. En el aislamiento de la cárcel, Gramsci busca superar la interrupción teórico-cultural del movimiento obrero italiano causada por la llegada del fascismo al poder. Por razones políticas más que evidentes, el partido comunista italiano nacido en Livorno de una escisión minoritaria, se encuentra abocado de lleno a una lucha de clases sin piedad frente al fascismo. Incluso en el fecundo período de los años 1923-1926, la lucha de Gramsci y de Togliatti por implantar un partido de masa tiene todavía, por razones idénticas, una forma prioritariamente política. Durante todo este período, pese a los esfuerzos heroicos de Gramsci para crear una escuela por correspondencia, él no pudo jamás *hacer un ajuste de cuentas filosóficas* con su propia formación. Y sin embargo, la tarea se imponía. En 1917, Croce, considerado entonces el «más grande pensador de Italia», había servido a la joven generación de mediador cultural en su lucha contra el mecanicismo, en su recuperación de una dialéctica revolucionaria que tuviera en Lenin su punto de referencia. En 1930, Croce es, ante todo, un «intelectual tradicional» inserto en el aparato de hegemonía de la clase dirigente, el responsable del revisionismo en Italia. Ello no significa que sea un gran pensador, pero sí un gran adversario. En esta coyuntura, la elaboración

de un *anti-Croce*, el desarrollo del leninismo filosófico, se convierten en los objetivos principales contra todo intento de destrucción del marxismo.

Pero este ajuste de cuentas, ¿no es al mismo tiempo una forma de desarrollo del marxismo? En la cárcel Gramsci lee un texto de Rosa Luxemburgo muy cercano a sus preocupaciones, «Estancamiento y progreso del marxismo» [7]. En 1903 Rosa Luxemburgo pronostica un estancamiento del marxismo: la herencia de Marx está abandonada:

> La esencia de la teoría quedó donde la dejaron los dos fundadores del socialismo científico.

Este hecho no se explica únicamente por razones políticas, sino también por la condición cultural del proletariado, por la disimetría profunda entre la revolución burguesa y la revolución proletaria:

> En la historia de las pasadas luchas de clases, las clases en ascenso —como por ejemplo el tercer estado en la época moderna— pudieron hacer preceder su dominación política por su dominación intelectual.

Nada de esto ocurre con el proletariado: «Como clase desheredada, no puede en su marcha hacia adelante crear todas las piezas de una cultura intelectual mientras esté en el marco de una sociedad burguesa.» Excluida de la cultura, la clase obrera «debe proteger la cultura de la burguesía contra el *vandalismo* de la reacción burguesa», crear las condiciones sociales necesarias para el libre desarrollo de la cultura. Podemos imaginar fácilmente cuál fue el eco de estas lecturas en la reflexión gramsciana de la prisión. En la estrategia de la guerra de posición propia de los países capitalistas avanzados, estrategia que exige precisamente una «concentración inaudita de hegemonía», la clase obrera no puede llevar adelante esa lucha si no se convierte en protagonista de una nueva cultura, de una lucha cultural y política nueva que incline a su favor una relación de fuerzas desfavorable. Por supuesto que Gramsci no cae en la ilusión de pensar que, en una sociedad de clases, las ideas de la clase obrera puedan convertirse en dominantes sin una transformación de las relaciones de producción, sino que cree que esta lucha coincide con la liberación de la capacidad hegemónica del marxismo en dos frentes: el de la ciencia y el de la política. La filosofía aseguraría aquí una *función*

---

[7] *Stillstand und Fortschritt im Marxismus* (1903). [Incluido en *Obras escogidas*, t. I, Bogotá, Pluma, 1976, pp. 137-143.]

mediadora, posibilitando «una reforma intelectual y moral de masa», que adecue la cultura a la práctica.

La hegemonía debe ser conquistada, ante todo, en el desarrollo científico. Gramsci defenderá siempre la necesidad de debates y críticas, en especial con las corrientes no marxistas. Toda su búsqueda, que esboza las líneas de una política cultural, descansa sobre dos imperativos; no subestimar jamás al adversario: «Es necesario comprender y evaluar en forma realista las razones del adversario»; pero, además, es necesario asegurar la libertad de expresión teórica, «los derechos de la ciencia», incluso en el campo político:

En otras palabras: ¿quién fijará los «derechos de la ciencia» y los límites de la investigación científica? ¿y podrán ser fijados esos derechos y esos límites? Parece necesario que el trabajo de investigación y de búsquedas de nuevas verdades y de mejores, más coherentes y más claras formulaciones de la propia verdad, sea dejado a la iniciativa libre de cada científico, incluso si éstos vuelven continuamente a discutir los principios que parecen más esenciales [8].

La especificidad, la autonomía de la filosofía marxista como concepción del mundo, presuponen una *relación productiva* de la teoría con la política, de la filosofía con las ciencias, que excluya toda «instrumentalización», o peor aún, una simple subordinación de la investigación a la política en base al modelo estaliniano de identificación entre filosofía e ideología política.

Esta primera hegemonía en el terreno científico y cultural, en la cual se reconoce fácilmente la práctica cultural de *L'Ordine Nuovo,* está acompañada de una hegemonía *política.* Como ya hemos visto en la parte dedicada a las relaciones Gramsci/Bujarin, esta hegemonía se apoya en una relación de *nuevo tipo entre la filosofía y las masas,* relación que excluye que los filósofos se encierren en la actividad *especializada* del «especialista marxista». Mediante la fórmula leninista de «revolución cultural», reemplazada poco después por la de *«reforma intelectual y moral»,* Gramsci concibe una relación teórico-práctica inédita entre filosofía y pedagogía. Una suerte de circularidad en la cual la relación pedagógica, bajo sus formas escolar y extraescolar, compromete una concepción de la filosofía y la juzga. De tal forma, la filosofía como hegemonía asume un aspecto «pedagógico»:

La relación pedagógica no puede limitarse a las relaciones específicamente «escolares», mediante las cuales las nuevas generaciones entran

[8] *MS,* pp. 21-22.

en contacto con las viejas... Esta relación existe en toda la sociedad en su conjunto... Toda relación de «hegemonía» es, necesariamente, una relación pedagógica [9].

Este nexo implicará un nuevo examen de lo filosófico a través de la escuela como aparato de hegemonía, pero también a través de otros aparatos (culturales, editoriales, etc.). La filosofía se convierte en *un momento del proceso superestructural y de su conocimiento.* Por esta vía, el segundo aspecto del proyecto gramsciano, la refundación de un marxismo liberado de sus desviaciones idealistas y mecanicistas, toca de muy cerca a las relaciones de la clase obrera con la filosofía y con el Estado.

III

De todo lo anterior se deriva un tercer aspecto de la búsqueda gramsciana, su dimensión política *explícita.* Gramsci se propone nada menos que repensar toda la formación del marxismo teórico en el movimiento obrero italiano, para hacer surgir al príncipe moderno del posfascismo al nuevo partido político del *impasse* teórico en que se debatían el partido socialista de la posguerra y la izquierda comunista surgida de Livorno.

Esta miseria italiana, esta carencia de verdadera tradición teórica en un movimiento obrero tardíamente constituido, preocupaban a Gramsci desde 1923. En «Che fare?», se interroga acerca de las causas profundas del fracaso dramático del movimiento obrero frente al fascismo:

Pregunta: ¿Por qué los partidos proletarios italianos han sido siempre débiles desde el punto de vista revolucionario?

Respuesta: Porque no conocían la situación en la que debían operar, no conocían el terreno en el cual debían dar la batalla [10].

Como demuestra Gramsci, no conocían de forma concreta la historia italiana, la estructura de clases y, finalmente, las fuerzas motrices de la revolución.

Y hay un hecho más decisivo aún: la ausencia de una verdadera tradición ideológica y cultural de masa:

He aquí nuestra debilidad, he aquí la principal razón del fracaso de los partidos revolucionarios italianos: no haber tenido una ideología, no

[9] *Ibid.*, p. 30.
[10] Gramsci, *Per la verità*, p. 268.

haberla difundido entre las masas, no haber fortificado la consciencia de los militantes con certezas de carácter moral y psicológico.

¿Qué hacer, entonces? ¿Por dónde comenzar?

...según mi parecer, es necesario comenzar concretamente por esto, por el estudio de la doctrina de la clase obrera, que es la filosofía de la clase obrera, que es la sociología de la clase obrera: por el estudio del materialismo histórico, por el estudio del marxismo [11].

Propósito esclarecedor; Gramsci reencuentra bajo otra forma, en la larga lucha de la prisión, esta lucha de la juventud por la creación en el seno de la práctica militante de un «nuevo intelectualismo»; la actividad cultural en general, filosófica en particular, es una dimensión liberadora de la autonomía política de las masas.

IV

En estas condiciones, la refundación de la filosofía del marxismo pasará por tomar en cuenta la tradición filosófica italiana, con sus méritos y sus fallos. Este trabajo continúa, en la teoría, el reconocimiento del «terreno nacional» propio de la guerra de posición. La tradición italiana está caracterizada por el neoidealismo de Croce y de Gentile, que ha recubierto a Marx. No es casual que Mario Tronti, para explicar la extraña situación del desarrollo del marxismo en la Italia de la época, diga:

...para la filosofía italiana, Marx ha sido el *punto de apoyo* para llegar a Hegel... *Marx* ha introducido a *Hegel* en Italia [12].

La única excepción es, por supuesto, Labriola. Y de ahí ese extraño diálogo entre Gramsci y Labriola; diálogo entre dos soledades:

Labriola, al afirmar que la filosofía del marxismo está contenida en el propio marxismo, es el único que ha intentado dar una base científica al materialismo histórico *(Q 3,* 31; 1930).

El marxismo es una filosofía independiente y original. Es en esta dirección en la que hay que trabajar, continuando y desarrollando la posición de Labriola *(Q 4,* 3; 1930-1932).

[11] *Ibid.*, p. 270.
[12] M. Tronti, «Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola», *La città futura,* recopilación al cuidado de A. Caracciolo y G. Scalia, Milán, Feltrinelli, 1959, p. 153.

Este diálogo de dos soledades es, también, un diálogo de dos solitarios que luchan a contracorriente. La heroica lucha de Labriola contra las corrientes positivistas y revisionistas del marxismo le habla a Gramsci en 1930 y le indica el camino a seguir, define su propio proyecto de trabajo: reconstruir científicamente la filosofía de Marx. Es necesario «volver a poner en circulación las posiciones filosóficas de Labriola», reunir todos sus escritos sobre la filosofía de la praxis, es más, «es conveniente hacer predominar su forma de plantear el problema filosófico» *(Q 3*, 31). En una palabra, Lenin y Labriola contra Bujarin y la escisión del marxismo.

V

La idea de que la filosofía del marxismo tiene nexos privilegiados con la historia, y puede ser también una política, no es una idea nueva en Gramsci. Se arraiga en los años de juventud, en la primera elaboración del marxismo y más tarde del leninismo como «historicismo». En junio de 1918, en el curso de su apropiación teórica y política del leninismo, Gramsci escribe:

> ...la cultura de los bolcheviques está construida de filosofía historicista; conciben la acción política, la historia, como un desarrollo, no como un acto arbitrario, como un *proceso* infinito de perfección, no como un mito definitivo y cristalizado en una fórmula exterior [13].

Opuesto a todo utopismo, a todo mesianismo cultural, el historicismo coincide con la «filosofía de la revolución». En este sentido, el concepto de historicismo es, desde su origen, un concepto dual, bifronte, tanto desde el punto de vista filosófico como desde el político.

Filosófico, porque tiene sobre todo un sentido polémico. Gramsci rechaza, en efecto, toda concepción metafísica o trascendente de la historia, apoyada en apriorismos o en una cierta visión religiosa. Ya en 1917, Gramsci escribe:

> Para los socialistas, el problema de la iniciativa creadora de valores no se resuelve en la psicología sino en la historia. *Somos historicistas* en razón de la concepción filosófica que nutre nuestro movimiento; negamos la necesidad de todo apriorismo, ya sea trascendente, como lo quiere la fe religiosa, ya sea histórico, como el privilegio burgués [14].

---

[13] *SG*, p. 268, subrayado nuestro.
[14] *Ibid.*, p. 117.

Pero este sentido antimetafísico, que se reforzará en los *Quaderni* no es el único, ni puede ser el más esencial. A través de la revolución de Octubre, como revolución global, el historicismo gramsciano se convierte en *una política,* y designará ahora a la única filosofía capaz de proponer un método de análisis de las situaciones concretas, una nueva práctica de la política. La revolución rusa, en tanto es susceptible de «revolucionar la vida» y la *civiltà,* de transformar a las masas en protagonistas conscientes de su propia historia, ¿no exige también algo así como «una revolución en la filosofía»? En el fondo, es mediante Octubre de 1917 y la experiencia de *L'Ordine Nuovo,* como Gramsci se apropiará de la famosa Tesis 11 de Marx sobre Feuerbach, que orientará *todo* su trabajo de la prisión: ¿en qué sentido la filosofía puede transformar el mundo, convertirse en una fuerza activa en la historia, desplegar una inmensa actividad educativa?

En relación a este concepto político y filosófico de historicismo que ha permitido al joven Gramsci superar la crisis del marxismo teórico de principios de siglo, ¿marcan los cuadernos de la cárcel un paso adelante o un retroceso? Esta formulación, por extraña que parezca, apunta a tomar en cuenta una crítica bastante extendida, característica de los últimos diez años, acerca del «historicismo gramsciano». E incluso a dejar de lado algún malentendido.

En el transcurso de los años 1958-1959, años políticamente decisivos que siguen al XX Congreso del PCUS y al VII Congreso del partido comunista italiano, la interpretación de Gramsci sufre un «gran viraje», marcado por el coloquio Gramsci realizado en Roma en 1958. La intervención de Palmiro Togliatti sobre «El leninismo en el pensamiento y la acción de Gramsci», intervención particularmente rica y densa, abre la vía a una redefinición de las relaciones entre Gramsci y Lenin, a una recuperación del *Gramsci político.* La crítica del economicismo, la recuperación del concepto de bloque histórico y de guerra de posición, la teoría del partido y de la revolución, orientan toda una investigación que será ulteriormente desarrollada.

Al mismo tiempo, otra intervención, bastante más aislada en la época, la de Mario Tronti con su trabajo «Algunas cuestiones en torno al marxismo de Gramsci», prefiguraba ya las críticas de los años 1964-1967 acerca del historicismo gramsciano [15]. Desde una óptica dellavolpiana, y subrayando los *méritos*

[15] En los citados *Studi gramsciani.* Sería oportuno hacer una historia de las interpretaciones de Gramsci y de su papel en el pensamiento de

revolucionarios del marxismo de Gramsci, Tronti intenta definir sus límites; límites que se refieren, fundamentalmente, al desplazamiento existente entre el proyecto filosófico de Gramsci (individualizar la *especificidad* de la filosofía marxista) y la mediación utilizada (una retraducción marxista de la filosofía crociana). Esta tarea era juzgada como históricamente superada en 1958. De esta forma, Tronti ponía en evidencia un cierto «filohegelianismo» de Gramsci (y de Lukács). A partir de los trabajos de Della Volpe, opone a la dialéctica *filosófica* de Gramsci la única dialéctica posible y real: la dialéctica científica, históricamente determinada, operante en *El capital* de Marx y sin parangón con la de Hegel. Como dice Della Volpe, «la única dialéctica que interesa a Marx y al marxismo auténtico es la *dialéctica determinada,* es decir, coincidente con las *leyes científicas*» [16]. De ahí las carencias de Gramsci; subestima la *ciencia* y le falta *materialismo.* Detrás de esto se perfila una crítica esencial que Althusser desarrollará sistemáticamente: Gramsci permanece prisionero de una «lectura hegeliana de Marx», que le conduce a identificar filosofía e historia, filosofía y política (= historicismo).

Esta brecha dellavolpiana abierta en el «marxismo italiano», se desarrollará en el *marxismo de los años sesenta* [17]. En efecto, las críticas de Tronti planteaban problemas reales. Quince años más tarde, encontramos las mismas reservas en dos filósofos bastante alejados entre sí, como son Timpanaro, defensor resuelto del materialismo y crítico del «marxismo occidental»

Togliatti. Es interesante, en este sentido, consultar al artículo de Paggi, «La presenza di Gramsci nella rivista di Togliatti», *Rinascita,* 5 de julio de 1974. Paggi subraya los efectos del XX Congreso y de la elaboración de la vía italiana al socialismo en la «apropiación y explicitación de los puntos nodales más auténticos del pensamiento gramsciano». A partir de 1956 se revaloriza el período 1923-1926, y la publicación de los *Scritti giovanili,* en 1957, restituye toda su importancia al período de la formación del marxismo de Gramsci. De ahí la primacía del Gramsci «teórico de la política» en relación al Gramsci «gran intelectual». De ahí el conjunto de trabajos orientados en esa dirección (acerca de Gramsci como dirigente político, acerca del período de *L'Ordine Nuovo,* sobre la formación y la historia del partido comunista italiano).

[16] G. Della Volpe, *Opere,* edición a cargo de I. Ambrogio, Riuniti, 1972-1973, vol. 4, pp. 138-139.

[17] Es imposible retomar aquí toda la discusión. Remito a mi presentación de la edición francesa del libro de Lucio Colletti *Ideologia e società* [*De Rousseau à Lénine,* París, Gordon and Breach, 1972] y a mi introducción a las obras escogidas de Della Volpe en Éditions Sociales («La dialectique, l'État et l'esthétique»). Véase también *Il marxismo italiano degli anni sessanta,* Roma, Riuniti, 1970 [Barcelona, Grijalbo, 1977] y los artículos de Badaloni ya citados.

excesivamente hegeliano, y Luciano Gruppi, que es por otra parte muy «gramsciano». El primero de estos comentaristas defiende a Gramsci de ciertos ataques izquierdistas que le liquidan alegremente, subraya los puntos en los cuales Gramsci se separa de Croce (dictadura/hegemonía, concepción del Estado, del partido, etc.), para hacer resaltar mejor la misma «carencia de materialismo» [18]. Gruppi atempera su gramscismo, y su reinterpretación de la hegemonía, con críticas explícitas del historicismo gramciano, al cual reprocha el identificar la filosofía y la historia, la consciencia y lo real, y no distinguir bastante netamente el *objeto* (como independiente de la consciencia) y la *objetivación* (transformación en la praxis) [19]. Entre tanto, la cuestión del historicismo gramsciano, y de su versión togliatiana, había dado lugar a un gran debate teórico y político en Italia, estimulado por la vigorosa crítica de Althusser en *Para leer «El capital»*, según la cual «el marxismo no es un historicismo».

Bastante antes de la interpretación antihistoricista de *Para leer «El capital»*, Althusser asume frente a Gramsci una extraña ambivalencia cuyos efectos contradictorios ya hemos analizado. En sus trabajos acerca de la dialéctica materialista Althusser critica la distinción hegeliana entre sociedad civil y Estado, pero sin embargo asigna a Gramsci un lugar de excepción en la búsqueda de una teoría de la *eficacia de las superestructuras:*

> ¿Quién después de Marx y Lenin ha *verdaderamente* intentado o continuado su exploración [de los elementos específicos de la superestructura]? No conozco sino a Gramsci [20].

Mientras Lukács permanece prisionero de un hegelianismo «vergonzante», Gramsci, que tiene «otro nivel», produce verdaderos *descubrimientos*, como el concepto de hegemonía, «excelente ejemplo de un esbozo de *solución teórica* a los problemas de la interpretación de las esferas económica y política». A todo lo largo de su trabajo Althusser reproducirá la misma ambivalencia. El «genio» de Gramsci será atribuido posteriormente a su teoría de los intelectuales orgánicos, de la ideología,

---

[18] S. Timpanaro, «Karl Korsch e la filosofia di Lenin», *Belfagor*, 1, 1973.

[19] L. Gruppi, *Il concetto di egemonia in Gramsci*, p. 154. Algunas objeciones son retomadas en el artículo citado aparecido en *Dialectiques*, 4-5, 1974.

[20] L. Althusser, *Pour Marx*, p. 152. [*La revolución teórica de Marx*, p. 94]. Althusser se refiere, por otra parte, a la intervención de Tronti en su crítica del historicismo en *Lire Le Capital*.

de las relaciones entre filosofía y política, sin olvidar sus «intuiciones» concernientes a la ampliación del Estado. Sin embargo, estos reconocimientos no dejan de suscitar cierta perplejidad, pues los repetidos homenajes de Althusser son casi siempre marginales, alusivos, y en ellos Gramsci aparece más como un «precursor genial» que como un teórico real, cuyas soluciones pueden ser retomadas o desarrolladas. Como si los textos gramscianos funcionaran en los de Althusser al precio de una reelaboración/distorsión de la cual ya hemos analizado algunas consecuencias. Finalmente, el resultado es que los sorprendentes méritos de Gramsci son inseparables de sus debilidades, precisamente *en el campo de la filosofía* y en su interpretación del marxismo. El marxismo, por tanto, «no es un historicismo».

En un primer nivel, Althusser retoma algunas críticas italianas referidas al «filohegelianismo» de Gramsci, a su subestimación de la «cientificidad», a su falta de «materialismo». Pero, en realidad, se trata de algo distinto, pues la crítica del historicismo deriva de una *matriz teórica* que engloba, aun en forma diferenciada, a Sartre, al joven Lukács, a Gramsci y a la corriente muy poco gramsciana del marxismo italiano representada por Della Volpe y por Colletti. Limitándonos a las articulaciones esenciales de esta «matriz teórica», todo historicismo comportaría lo siguiente:

1. Una concepción *expresiva* del todo social, excluyendo tendencialmente, a causa de su hegelianismo latente, toda «e cacia de las superestructuras».

2. Una reducción de la teoría exclusivamente al campo de la historia: rechazo del materialismo dialéctico, de la relación filosofía/ciencias de la naturaleza.

3. Una identificación de la filosofía con la historia, que induce a hacer del marxismo una «ideología orgánica» y n una ciencia.

4. Una interpretación de *El capital* centrada sobre el presente y sobre el paralelismo de las categorías históricas y lógicas.

Estas críticas deben ser ligadas a la coyuntura de las luchas de clases de la época, marcada por los efectos lejanos del XX Congreso y por la ruptura del movimiento obrero internacional. Para resumir, digamos que Althusser pensaba que la superación del período estalinista no podía hacerse con una simple crítica humanista de derecha, ni con la propuesta, en

forma directa o indirecta, de las soluciones del marxismo occidental (Lukács, Korsch, etc.)[21].

Sea, ¿pero qué ocurre hoy? ¿El historicismo absoluto de Gramsci sigue siendo prisionero del hegelismo y el empirismo, aun si sus propuestas teóricas son «geniales»?

La publicación de *Eléments d'autocritique* permite reexaminar algunas desviaciones teoricistas de *Para leer «El capital»*, como la interpretación racionalista-idealista de la ruptura epistemológica y de la oposición ciencia/ideología, la subestimación de la lucha de clases y del papel de las contradicciones políticas en la ideología y en la teoría. Pero sobre Gramsci y el historicismo, nada se nos dice. Sin embargo, el rechazo del concepto de *práctica teórica*, el reconocimiento renovado de la filosofía como elemento superestructural, la preeminencia concedida ahora a la práctica sobre la función teórica, ¿no imponen, respecto a Gramsci, una *relación nueva, distinta* a la de los años anteriores?

Y justamente ese es nuestro propósito: reevaluar el carácter auténticamente revolucionario del historicismo gramsciano, ese mismo que Althusser describía en estos términos en una carta enviada a *Rinascita* y contemporánea de *Lénine et la philosophie:*

> El carácter auténticamente revolucionario del historicismo gramsciano reside sobre todo en la reivindicación de la naturaleza política de la filosofía, en la tesis del carácter histórico de las formaciones sociales (y de sus modos de producción), en la tesis correlativa de la posibilidad de la revolución, en la exigencia de la unidad de la teoría y la práctica[22].

No es poca cosa. E incluso es algo esencial, porque el carácter revolucionario del historicismo gramsciano permite cuestionar más adecuadamente «su filosofía». Esta relación entre la filosofía y la política debe ser bien comprendida, despojada de sus malentendidos politicistas y de una interpretación excesivamente filosofante de la filosofía gramsciana.

Pregunta: ¿qué implica en y por la filosofía una concepción no economicista del marxismo?

Respuesta: para nosotros, implica una gnoseología de la política, como momento superestructural del aparato de hegemonía filosófico (AHF). Aquí yace el auténtico materialismo de Gramsci. Queremos decir con esto que Gramsci, conci-

---

[21] Así lo afirma él mismo, en su prólogo a la edición húngara de sus trabajos.

[22] «La filosofia, la politica e la scienza», *Rinascita*, 15 de marzo de 1968. [«Acerca de Gramsci», en *Para leer «El capital»*, pp. 13-17.]

biendo al materialismo histórico como una ciencia de la política, ciencia de un Estado pleno, excluye todo sociologismo (crítica a Bujarin) y toda reducción del marxismo a una simple teoría crítica. Esta posición delinea una *nueva forma de la teoría* y se acompaña de una revolución en la filosofía.

El itinerario «completamente nuevo» marcado por Gramsci, coincide con una recuperación y un desarrollo del tema engelsiano del fin del filósofo tradicional, constructor de sistemas. En este sentido, el marxismo debe luchar siempre contra sus revisionismos *especulativos* internos (entre ellos, la revisión ortodoxa, materialista). Defender la *historicidad* de la filosofía («historicismo»), al igual que la del Estado, es plantear, con una fuerza incomparable desde Lenin, que la filosofía marxista *existe*, sí, pero no tiene un *objeto* específico (en el sentido en que lo tienen las ciencias).

2. LA REVOLUCION FILOSOFICA DE MARX Y DE GRAMSCI. PARA UNA GNOSEOLOGIA DE LA POLITICA

Por primera vez en la historia la filosofía ha sido cuestionada: como una realidad social que forma parte de la superestructura de las formaciones sociales y que desempeña un papel en esas formaciones sociales.

ALTHUSSER

La filosofía debe hacerse «política», «práctica», para continuar siendo filosofía.

GRAMSCI

I. ACERCA DE LA INTERPRETACION DE LA TESIS 11 SOBRE FEUERBACH

Hay tesis cuya limpieza y violencia enigmática obsesionan a toda la filosofía. Tal es, sin duda, el carácter de la tesis 11 de Marx sobre Feuerbach: «Los filósofos no han hecho más que interpretar al mundo, se trata ahora de cambiarlo.» Para Gramsci, en todo caso, no hay dudas. Esta tesis anuncia «un cambio completamente nuevo, que renueva de arriba a abajo la forma de concebir la filosofía» *(Q 4,* 11).

En el momento en que encara su anti-Croce, la interpretación de esta tesis le servirá de orientación programática y de terreno crítico. ¿Acaso Croce no había celebrado en sus *Conversazioni critiche* la muerte de la filosofía marxista en la realización pura y simple de la práctica política? ¿Y no había propuesto una interpretación antifilosófica de esta tesis para privar al proletariado de su dirección cultural e intelectual?

Esta inversión consiste en sustituir la filosofía por la práctica, y al filósofo por el revolucionario: inversión, por otra parte, perfectamente inteligible, porque es indudable que el pensamiento se niega en la acción como la acción en el pensamiento [1].

---

[1] B. Croce, *Conversazione critiche,* Bari, Laterza, 1924, I, p. 299.

Con este axioma hegelianizante, apoyándose sutilmente en la crítica de la filosofía especulativa desarrollada en *La sagrada familia,* manipulando la célebre fórmula de Engels, que hacía del proletariado el heredero de la filosofía clásica alemana, Croce cancela alegremente al marxismo filosófico: «Marx no sólo invertía la filosofía hegeliana, sino la filosofía en general.» Conclusión: la actividad práctica revolucionaria sustituye a la filosofía, porque Marx no hace progresar a la única filosofía digna de ese nombre, el hegelianismo, o mejor, porque Marx mutila «las raíces lógicas» de la dialéctica descubierta por Hegel.

La cuestión no podía pasar desapercibida y Gramsci, en la nota 32 del cuaderno 10, critica minuciosamente esta interpretación crociana, revolucionaria en las palabras y revisionista en los hechos.

No; la crítica de Marx no se dirige a *toda* la filosofía, sino a lo que se llama hasta ahora, «la filosofía teórica y contemplativa». Como la de Croce, por ejemplo. La tesis 11 «no puede ser interpretada como un gesto de repudio a toda clase de filosofía, sino como un gesto de fastidio frente a los filósofos y sus reiteraciones, y como la enérgica afirmación de una unidad entre teoría y práctica». Esta «reivindicación» de la unidad de la teoría y la práctica anuncia para Gramsci una filosofía de nuevo tipo, una filosofía que pueda intervenir en la coyuntura, porque forme parte de esa coyuntura y esté marcada por el sello de la política. La famosa propuesta engelsiana significa que «el "heredero" continúa al predecesor, pero lo continúa "prácticamente"». Lo que significa simultáneamente una nueva práctica de la filosofía y una filosofía de tipo nuevo que asume plena y *conscientemente* su relación con la política:

Se deduce de esto que el carácter de la filosofía de la praxis es, especialmente, el de ser una concepción de masa, una cultura de masa y de masa que actúa en una forma unitaria, es decir que tiene normas de conducta, que no solamente son universales en la idea, sino que están «generalizadas» en la realidad social. Y la actividad del filósofo «individual», no puede ser concebida, por tanto, sino en función de tal unidad social, es decir, también como política, como función de dirección política.

Es cierto, Gramsci llegará incluso a afirmar que la filosofía marxista es «una superestructura». Sin embargo, frente al revisionismo de Croce, que se niega a hablar de un Marx filósofo y que niega la existencia de toda filosofía marxista, Gramsci afirma claramente que *no se puede negar la filosofía si no es filosofando:*

La filosofía debe hacerse «política», «práctica», para continuar siendo filosofía: «fuente» para la teoría de la unidad de teoría y práctica *(Q 8,* 208).

En una especie de guerrilla permanente con Croce, Gramsci retoma sus formulaciones para devolvérselas con una traducción materialista, cuya clave le pertenece.

Se puede decir de Croce que, pese a su concepción idealista, había conmovido la certeza orgullosa de la filosofía clásica de ser un sistema de lo verdadero. Gramsci no deja de ver en esa posición una inversión de la posición tradicional de las cuestiones filosóficas, una disolución de la filosofía entendida en el sentido tradicional: Croce, en una palabra, tiene consciencia del problema, una consciencia idealista que pasa por el rechazo de los problemas estrictamente internos de la filosofía y afirma «que la filosofía debe resolver los problemas que el proceso histórico en su desarrollo presenta día a día» [2]. Esta disolución poshegeliana del sistema filosófico había conducido a Croce a revalorizar el punto de vista del «no filósofo» en filosofía. ¿No confirma acaso en *Etica e politica* su amor por el «no filósofo... hombre de buen sentido e inteligencia», que es el «hijo del filósofo», su heredero? Sin embargo, si hay una paternidad sospechosa o incierta, es justamente ésta. Naturalmente, para Croce los filósofos «no nacen por partenogénesis» y la filosofía debe convertirse ella misma en «reforma de las costumbres en la vida social y moral», en «restauración o revolución de la vida política» [3]. Pero esta paternidad es un poco platónica. Un poco como el nacimiento de Eros en el *Banquete* de Platón, en el célebre cuento-mito de Diotima: Penia (la pobreza, evidentemente la mujer) se aprovecha de la borrachera y del sueño de Poros (el hombre, la fuente), para tener un hijo de él: «Fue a acostarse con él y se hizo madre de Eros» [4].

¿Qué hace Croce? En el mismo momento en que entrevé un problema real —que Gramsci descifra partiendo de Lenin y de su teoría de la revolución cultural— *lo recubre* con un barniz idealista. Y como filósofo puro e intelectual tradicional, no hace más que reproducir, de una nueva manera, la división institucional propia de la sociedad burguesa. De un lado, una filosofía culta para las *élites* (los famosos «intelectuales»); del otro, una filosofía para las masas, es decir, en última instancia

[2] *MS,* p. 213.
[3] B. Croce, *Etica e politica,* Bari, Laterza, 1945, pp. 195-196.
[4] Platón, *Banquete,* en *Diálogos,* México, Porrúa, 1976, p. 372.

la religión. Pero para Gramsci ese «no filósofo» era el mismo hombre que Maquiavelo intentaba educar, escribiendo «para el que no sabe», para «la clase revolucionaria de su tiempo, el pueblo» *(Q 4,* 8). Colocarse *desde el punto de vista* del «que no sabe», en filosofía, es colocarse *desde el punto de vista de la clase obrera,* luchar por su formación cultural y política.

Si se pretende superar el dualismo entre el «filósofo» y el «no filósofo», entre los intelectuales como depositarios de derecho divino del saber y el pueblo, es necesario que el *modo de existencia de la filosofía cambie.* En este mismo fragmento 32 del cuaderno 10, Gramsci, inspirándose en Croce, subvierte su pensamiento. El desdoblamiento de la filosofía en «filosofía explícita» y «filosofía implícita», en filosofía de los filósofos y filosofía espontánea, se convierte en el terreno de una doble revolución. Es una nueva práctica de la filosofía, es cierto, porque la nueva filosofía escapa quizás a la alternativa planteada por Althusser al comienzo de *Lénine et la philosophie:* ¿en el fondo, qué es la teoría marxista? ¿Una ciencia o una filosofía? [5].

Pues si es posible reconstruir el «proyecto» filosófico de Gramsci como «una gnoseología de la política», la filosofía marxista, en su nexo privilegiado con la política, aparecerá como un conjunto de tesis *para* una ciencia de la práctica política. Entre la ciencia y la filosofía subsiste un campo bastante «confuso», dejado de lado demasiadas veces, un campo que Gramsci analizará como materialista: el campo de la cultura.

II. LA UNIDAD DE LA TEORIA Y LA PRACTICA COMO GNOSEOLOGIA DE LA POLITICA

¿Cuál es, por tanto, esta unidad de la teoría y la práctica que Gramsci descubre en la tesis 11 sobre Feuerbach? ¿Cómo pensarla, cómo verla actuar?

Si tratamos de reconstruir teóricamente las diferentes aproximaciones de Gramsci al problema, podemos aislar dos tipos de respuesta: una respuesta directamente política, que ya hemos explicitado en otra parte (véase nuestra tercera parte), y una respuesta filosófica, o más precisamente, *gnoseológica,* que concierne a la concepción marxista del conocimiento y a sus efectos sobre las relaciones entre filosofía marxista, filo-

---

[5] L. Althusser, *Lénine et la philosophie,* París, Maspero, 1972, p. 20. [*Lenin y la filosofía,* México, Era, 1970, p. 25.]

sofía espontánea y cultura. Mas netamente, podemos formular aquí la tesis de que la gnoseología de la política exige *el paso* de la escena política a la escena gnoseológica, como respuesta a los problemas planteados por Labriola y reelaborados por Gramsci a la luz del concepto leninista de hegemonía.

A nivel gnoseológico, la unidad de la teoría y la práctica no puede agotarse en una simple relación de dependencia/aplicación, que reduce la teoría a un «complemento» de la práctica, conduciendo inevitablemente a una interpretación mecanicista de sus nexos: «En los nuevos desarrollos del materialismo histórico, la profundización del concepto de *unidad* de la teoría y la práctica está todavía en una fase inicial: hay todavía muchos residuos de mecanicismo. Se habla todavía de la teoría como "complemento" de la práctica, casi como un accesorio, etcétera» *(Q 8,* 169). Si la teoría tiene el estatuto de un simple «suplemento», ¿no es porque la práctica posee ya cierta presencia intacta e incontaminada, a la cual conviene agregar alguna cosa siempre un poco peligrosa, en el sentido en que Rousseau hacía de la escritura «un simple suplemento de la palabra»[6]? Sin embargo, este carácter masivo de la práctica aparece invertido en su contrario: la práctica es privilegiada solamente porque ya ha sido separada de la teoría en una forma mecanicista.

En la antítesis de estas posiciones empiristas y dogmáticas, o empiristas por ser dogmáticas (como el caso de Bujarin y otros), la unidad de la teoría y la práctica es, para Gramsci, un proceso *dialéctico* de ajuste continuo, un proceso de unificación y autoconsciencia, es decir: «incluso la unidad de la teoría y la práctica no es un dato mecánico, sino un devenir histórico» *(Q 8,* 169).

¿Hecho mecánico o proceso histórico? La filosofía opera sustituyendo una fórmula por otra, pero esta diferencia de formulación hace aparecer algo nuevo en la realidad, algo que estaba, hasta ahora, escondido en ella.

Una primera novedad, es la *extensión de hecho del conocimiento.* Cuando Gramsci escribe que la fundación de un nuevo Estado, la creación de aparatos de hegemonía, constituyen «hechos filosóficos» (¡y llega incluso hasta decir metafísicos!), rompe prácticamente con el lugar clásico del conocimiento,

[6] Remito al trabajo de Derrida en la segunda parte de *De la grammatologie,* París, Minuit, 1967. [*De la gramatología,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.]

tal como la filosofía lo había circunscrito en su dispositivo habitual, es decir, una «teoría del conocimiento» con sus conocidos efectos de explotación de las ciencias[7]. Para Gramsci, *toda práctica* se acompaña por un proceso de conocimiento. La práctica de los obreros del pensamiento (los intelectuales según Barbusse), pero también la práctica de los obreros en sentido lato. En términos leninistas, el punto de vista de la práctica no es exterior al conocimiento sino interior a él[8].

Evidentemente, Gramsci, al referirse a Lenin, sólo puede hablar del Lenin que él conoce, del que se tenía conocimiento en esa época. Pero sus referencias son inventivas, uno tiene la impresión de que él presiente que la filosofía de Lenin operante en su política trasciende lo que él conocía de sus enunciados filosóficos explícitos. Por eso los conceptos de *hegemonía* y de *aparatos de hegemonía* le parecen a Gramsci «la más grande aportación de Ilich a la filosofía marxista» *(Q. 4,* 38 Sin embargo, la publicación de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin (que Gramsci no conoce) le hubiera sido de una gran ayuda para su propio trabajo, por la simple razón que el problema de Lenin en 1914 coincide con el de Gramsci en 1930: ¿cómo liberar al marxismo de sus desviaciones economicistas *en filosofía?*

Si, como hemos sostenido en otro trabajo[9], los *Cuadernos filosóficos* marcan un punto de ruptura con la ortodoxia marxista de la II Internacional (Kautsky, Plejánov), se puede deducir que la crítica leninista del «materialismo vulgar» es muy cercana a la de Gramsci. Lenin está *obligado,* políticamente obligado, a marcar algunas diferencias en el campo del materialismo.

El indica tres en especial:

1. El materialismo mecanicista es incapaz de entender «la transformación de lo ideal en real» en la historia y en cada

[7] Esta crítica del dispositivo de la filosofía clásica planteada por Althusser, ha sido desarrollada por Dominique Lecourt en *Une crise et son enjeu,* París, Maspero, 1973. [*Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1974.]

[8] «La unidad de la idea teórica (del conocimiento) y de la práctica —esto NB—, y esta unidad precisamente en la teoría del conocimiento»; Lenin, *Cuadernos filosóficos (Obras completas,* vol. 38, Buenos Aires, Cartago, 1960), p. 211.

[9] Véase nuestro artículo «Philosophie et politique (Lénine, Hegel et le mouvement ouvrier français)». *(Dialectiques,* 3, 1973). Recordemos que Gramsci conoce, por lo menos, un extracto de los *Cuadernos filosóficos,* publicado en 1925 en *Bajo la bandera del marxismo:* «A propósito de la dialéctica».

vida individual. Es decir, no entiende en absoluto el proceso por el cual las ideas se convierten en fuerzas materiales al prender en las masas. En términos gramscianos, se puede afirmar que no comprende que «la reforma de la consciencia» es un hecho filosófico, e ignora toda tesis gnoseológica concerniente a las superestructuras.

2. El materialismo mecanicista es incapaz de comprender la teoría del reflejo como un proceso, y de aplicar la dialéctica a la *Bildertheorie.* El reflejo resulta «mecánico» porque el criterio de la práctica no es planteado en su doble acepción: «como criterio valorativo de la verdad y como determinación práctica de los vínculos del objeto con lo que el hombre necesita» [10]. En términos gramscianos: la unidad de la teoría y la práctica no está concebida como un devenir, como «un acto crítico-práctico».

3. Este doble error tiene lamentables consecuencias políticas. No entender la transformación de lo ideal en real, no entender el reflejo como proceso, es desconocer la nueva práctica de las superestructuras realizadas por Lenin (Estado, lucha ideológica, revolución cultural). Es decir, es no haber entendido nada de nada. En términos gramscianos: la crítica del economicismo, del materialismo mecanicista, es preliminar a toda práctica de la hegemonía (como práctica de clase, como *Estado pleno).*

Ampliar el campo del conocimiento es una operación fundamentalmente antiidealista y antimecanicista. Todas las prácticas sociales (de la ciencia al arte y la política) implican una *forma de apropiación cognitiva del mundo.* Como dice Mao Tse-tung:

> La práctica social del hombre no se reduce a su actividad en la producción, sino que tiene muchas otras formas: la lucha de clases, la vida política, las actividades científicas y artísticas; en resumen, el hombre, como ser social, participa en todos los dominios de la vida práctica de la sociedad. Por lo tanto, va conociendo en diverso grado las diferentes relaciones entre los hombres no sólo a través de la vida material, sino también a través de la vida política y la vida cultural (ambas estrechamente ligadas a la vida material) [11].

---

[10] Lenin, *Obras completas,* vol. 32, Buenos Aires, Cartago, 1960, p. 86. En *l'Unità* de enero de 1926 había aparecido un extracto de este texto de Lenin, precisamente el que concierne a la dialéctica y a las relaciones entre lógica formal y lógica dialéctica, que Gramsci aplica a Bujarin.

[11] Mao Tse-tung, *Sobre la práctica,* en *Obras escogidas,* t. I, Madrid, Fundamentos, 1974, p. 318.

Por lo tanto, si la tesis 11 sobre Feuerbach abre una nueva ruta, es porque las posiciones filosóficas provocan efectos en todas las prácticas y porque todas las prácticas comportan efectos de conocimiento. Tenemos, en una palabra, una dialéctica doble, un doble proceso, que propongo llamar *gnoseología de la política.* No es una «gnoseología política», que caería en la trampa de la reducción de lo gnoseológico a lo político. Tampoco una «gnoseología materialista», que oculta en sus enunciados los nexos entre la filosofía y la política, para no hablar de los nexos con la *civiltà,* sino una gnoseología *de la política,* es decir, el enunciado de un nuevo modo de funcionamiento entre el conocimiento, la política y la *civiltà.*

Se deriva de esto una segunda novedad: una teoría *gnoseológica de las superestructuras* que libera, simultáneamente, los elementos de un análisis materialista de la filosofía, como momento superestructural, y toda una práctica nueva de la cultura.

La búsqueda de una teoría gnoseológica de las superestructuras, como elemento vital del «materialismo histórico», aparece ya desde el cuaderno 4. Un cuaderno que programa, en esos años de 1930-1932, el conjunto del trabajo filosófico de Gramsci, mediante un sorprendente *retorno* a Marx, al «Marx *auténtico*». Muchas cosas han cambiado desde el año 1918, cuando Gramsci escribía: «Marx se planta en la historia con la sólida estatura de un gigante: no es un místico, ni un metafísico positivista; es un historiador» [12]. Y sin embargo, la apropiación teórico-política del leninismo no hace más que confirmar y enriquecer la intuición juvenil. Marx sigue siendo sobre todo un político, *un historiador,* pero en esta política, en esta historia, yace una nueva filosofía: «Marx es esencialmente un "historicista"»; en la expresión «materialismo histórico», el adjetivo *histórico* califica al «materialismo», debe tener sobre éste un peso dominante *(Q 4,* 11).

Esta insistencia de Gramsci sobre la dimensión histórica del «materialismo histórico», no puede ser tomada como una carencia inicial de «materialismo». Más bien, coincide con la preocupación *crítica* de liberar a Marx de todas las *revisiones* de derecha (Croce) u «ortodoxas» (Kautsky). El Marx de Gramsci es el que ha recorrido el conjunto de la experiencia cultural y filosófica de su época *(Q 4,* 3), el que, al igual que Gramsci, ha llevado adelante una lucha sobre dos frentes, liquidando y superando su propio pasado filosófico idealista (Hegel) y materialista-mecanicista (Feuerbach), en una síntesis *filosófica* nue-

---

[12] *SP,* p. 121.

va, y el que no ha dejado un «sistema» filosófico. Y sin embargo, a través de sus aforismos, de sus proposiciones, a través del ritmo de su pensamiento, es posible *reconstruir científicamente* esta nueva concepción filosófica ya presente en las *Tesis sobre Feuerbach.* Notemos de paso que, a partir del libro de Mondolfo consagrado a Engels —un «libro útil»— Gramsci sugiere que esta filosofía de Marx debe ser buscada en las obras del propio Marx y no en las «exposiciones de Engels, relativamente sistemáticas (especialmente el *Anti-Dühring)» (Q 4,* 1). ¿Desconfianza de Gramsci? ¿O, más simplemente, constatación crítica de una tradición cultural, en la cual las exposiciones relativamente sistemáticas de Engels son tomadas como «la fuente auténtica e incluso como la única fuente auténtica» del pensamiento de Marx *(ibid.)?* Sin duda, se trata de ambas cosas. En todo caso, las anotaciones metodológicas que abren el cuaderno 4 permiten rápidamente a Gramsci *localizar* el problema del estatuto de la filosofía marxista, en una interpretación no economicista y gnoseológica de la introducción de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política.*

Puede sorprender, quizás, que esta introducción sea la fuente auténtica *más importante* para reconstruir la filosofía de Marx (y no solamente su concepción de la historia); pero el hecho es que su interpretación, constantemente enriquecida, es el verdadero hilo conductor del trabajo de Gramsci. De las *preguntas* del cuaderno 4 a las *grandes respuestas* del cuaderno 10 (1932-1935), se delinea una determinada *vía filosófica* hacia el marxismo y el leninismo, que explicitará el *fondo* de la doble lucha de Gramsci contra el «marxismo mecanicista y economicista» (Bujarin) y contra el idealismo (el neohegelianismo de Croce y Gentile).

En las notas 37 y 38 del cuaderno 4, el problema de la interpretación filosófica de las superestructuras se condensa alrededor del «dúo» Marx/Lenin, del que Gramsci comprenderá posteriormente todas las implicaciones. Para emitir una hipótesis interpretativa, digamos que de esta relación Marx/Lenin a propósito de una *gnoseología de las superestructuras* nacerá la práctica gramsciana de la filosofía, que será después expuesta con toda su amplitud en el cuaderno 10.

Retomando la proposición de la introducción de 1859, según la cual los hombres toman consciencia de los conflictos de la infraestructura en el terreno de la ideología, Gramsci se interroga acerca del *valor real* de esta proposición de Marx:

¿Esta consciencia se limita únicamente al conflicto entre las fuerzas materiales de producción y las relaciones de producción —como afirma materialmente el texto de Marx—, o se refiere a *todo conocimiento,* es decir a toda consciencia? Tal es el problema y no puede ser resuelto sino con el conjunto de la doctrina filosófica concerniente al valor de las superestructuras ideológicas *(Q 4,* 37).

Esta misma pregunta la volvemos a hallar en el fragmento siguiente a partir de una crítica del economicismo, al que se acusa de olvidar la tesis esencial de Marx:

Degenerado en economicismo histórico, el materialismo histórico pierde una parte de su expansividad cultural entre las personas inteligentes... Habiendo olvidado que la tesis de Marx —la que afirma que los hombres toman consciencia de los conflictos fundamentales en el terreno de la ideología— tiene un valor orgánico, es una tesis gnoseológica y no psicológica o moral, se termina por considerar a la política, y por tanto a toda la historia como un *marché de dupes,* como un juego de ilusionismo y prestidigitación *(ibid.,* 38).

Para reforzar su demostración, Gramsci recuerda la tesis de Engels sobre «la economía como determinante en última instancia», y distintos pasajes de la *Miseria de la filosofía* y las *Tesis sobre Feuerbach,* considerados todos en una misma óptica antieconomicista. Pero, sobre todo, la tesis de Marx es ligada aquí con la aportación máxima de Lenin a «la filosofía de la praxis», es decir el concepto de *hegemonía.* Entre la tesis *gnoseológica* de Marx y la hegemonía leninista como aportación teórica a la filosofía marxista, aportación *original y creativa,* no hay ninguna diferencia.

Simplemente, Lenin va más lejos que Marx, pues agrega *algo nuevo* a la tesis de Marx. ¿Qué es lo que agrega? Gramsci indica solamente una dirección de investigación: Lenin agrega una *política,* y esta práctica revolucionaria es también una filosofía:

Desde este punto de vista, Ilich habría hecho progresar al marxismo no sólo en la teoría política y en la economía, sino también en la filosofía (es decir, que habiendo hecho progresar la doctrina política, habría hecho progresar también a la filosofía) (*ibid.*).

Esta afirmación del otoño de 1930, un tanto enigmática, se convertirá en algo perfectamente límpido si comparamos la primera versión con las restantes versiones de la misma nota y, en especial, con el fragmento del cuaderno 10 titulado «Introducción al estudio de la filosofía». Las tres tesis para una gnoseología de la política están articuladas en toda su impli-

cación. Y he aquí por qué Gramsci puede entregarse a una crítica *sistemática* y fundamental de Croce:

Tesis 1

La proposición, contenida en la introducción a la *Crítica de la economía política,* según la cual los hombres toman consciencia de los conflictos de la estructura en el terreno de las ideologías, debe ser considerada como una afirmación de valor gnoseológico y no puramente psicológico y moral.

Tesis 2

De esto resulta que el principio teórico-práctico de la hegemonía tiene también una importancia gnoseológica, y, por tanto, en este campo es necesario investigar la aportación teórica capital de Ilich a la filosofía de la praxis.

Tesis 3

La realización de un aparato hegemónico, en cuanto crea un nuevo terreno ideológico, determina una reforma de las consciencias y de los métodos de conocimiento, es un hecho de conocimiento, un hecho filosófico [13].

Todos los hilos de la búsqueda gramsciana, todas las cuestiones de la década del treinta, convergen en este espacio teórico nuevo de una gnoseología de las superestructuras, de una gnoseología de la política. Las primeras aproximaciones del cuaderno 1 acerca de la noción de aparato de hegemonía, adquieren ahora todo su peso, como si la escritura fragmentaria y múltiple de Gramsci encontrara aquí su «ritmo interior», su punto de apoyo. Como si este año de 1932 marcara una etapa nueva en el trabajo de Gramsci.

Y es cierto, basta leer las cartas de la primavera de ese año, impregnadas del trabajo sobre el anti-Croce, para entender que se asiste a una suerte de *reorganización* del trabajo intelectual de Gramsci. Reorganización que hallará su expresión en el hecho de retomar todas sus notas anteriores, en una operación de reescritura y enriquecimiento, todo ello, en el marco de los «cuadernos especiales» y temáticos, cuya idea se remonta a una carta a Tania del 22 de febrero de 1932.

[13] *MS,* p. 46.

Gramsci le cuenta que su trabajo sobre los intelectuales le «resulta muy pesado», a causa de los frecuentes dolores de cabeza, pero también por una cierta incertidumbre metodológica: «Por lo que respecta a las notas que he escrito sobre los intelectuales italianos, no sé realmente por donde comenzar.» Para superar esta dispersión en el trabajo, Gramsci sugiere a Tania que le envíe algunos «pequeños cuadernos como para reordenar este trabajo, dividiéndolo por temas y sistematizándolo» [14]. Los «pequeños cuadernos» se convertirán en los «cuadernos especiales» y temáticos [15].

La reorganización concierne también al nuevo lugar ocupado por la crítica a Croce, que, ya presente en el cuaderno 4, asume ahora una amplitud imprevista y reemplaza la función *dominante* desarrollada por la crítica a Bujarin en los cuadernos precedentes. El cuaderno 10 está casi íntegramente dedicado a Croce.

De este rápido análisis resulta que el *espacio teórico de la gnoseología de la política* permite el paso de una nueva concepción de las *ideologías* (principalmente el cuaderno 4) a una nueva crítica/teorización de lo filosófico, que desembocará en una relación inédita entre cultura y filosofía (los «aparatos de hegemonía»). La gnoseología de la política constriñe a Gramsci a un trabajo bidimensional.

Primera dimensión: sobre el concepto de ideología. En el marco del cuaderno 4, la interpretación del valor gnoseológico de las superestructuras encuentra sus raíces en una crítica a las falsas concepciones de la ideología: la ideología como ilusión (Croce) y la ideología como sistema de ideas (Bujarin). La crítica de la ideología-ilusión o apariencia parece prevalecer, y es sintomático que a la ideología-apariencia Gramsci no oponga la ciencia, sino el carácter activo, orgánico, práctico, de las ideologías como «instrumentos de dirección política» (en el

---

[14] *LC*, p. 576.

[15] Remito al artículo de Valentino Gerratana «Punti di riferimento per un edizione critica dei "Quaderni del carcere"», en *Gramsci e la cultura contemporanea*, t. II, pp. 464-465 y a su introducción a la edición crítica de los *Quaderni del carcere*. Precisemos: entre 1929 y 1931, Gramsci llena cuatro cuadernos de ejercicios lingüísticos y de traducciones. En particular, traduce una antología en alemán de textos de Marx que incluía las *Tesis sobre Feuerbach*, el *Manifiesto*, *La sagrada Familia*, *Trabajo asalariado y capital*, *La cuestión judía*. Ello explica (en parte) el papel de estos textos en su «retorno» a Marx. Notemos, además, que el cuaderno 10 contiene numerosas notas de *El capital*, dirigidas contra la interpretación revisionista de la ley del valor realizada por Croce.

sentido más amplio). La elección de Croce, como terreno adecuado para clarificar el concepto marxista de ideología, se imponía por un cierto número de razones: por la formación crociana del joven Gramsci (llegó la hora de «arreglar cuentas»), pero también por el carácter revisionista de la filosofía de Croce, que intenta realizar una revisión e incluso una liquidación del marxismo.

Gramsci reprocha a Croce una concepción negativa, estrecha y parcial de la ideología. Por cierto que la ideología para Croce es un «instrumento político», pero al acusar a Marx de tratar a las ideologías como «apariencias» demuestra no haber entendido nada del marxismo auténtico. De esta forma, en la nota titulada «Croce-Marx», Gramsci restaura la auténtica doctrina de las ideologías en el sentido marxista, mostrando sus aspectos positivos: «Para Marx, las "ideologías" son algo distinto a ilusiones y apariencias; son *una realidad objetiva y operante.*» Sin ser por ello el motor de la historia, porque «es la realidad social, en su estructura productiva, la que crea las ideologías» *(Q 4,* 15).

Por una curiosa inversión, el desconocimiento por parte de Croce del aspecto orgánico de las ideologías hace de él un «economicista». De esta forma, la concepción de la ideología-ilusión se encuentra con la otra concepción, característica del materialismo vulgar y de la metafísica de la materia, que concibe a la ideología como un sistema de ideas, según una concepción derivada de la filosofía de la Ilustración. Desde esta óptica propia de Destutt de Tracy, el origen de las ideas debe ser buscado en las sensaciones, de acuerdo con la teoría del conocimiento del materialismo mecanicista. Pues bien, Bujarin es prisionero de esa concepción *(ibid.,* 35, 40), o peor aún, transforma en ideología al propio «materialismo histórico», confundiéndolo con la metafísica de la materia.

El rechazo crítico de estas dos concepciones, por otra parte simétricas, permite a Gramsci circunscribir un nuevo campo de análisis: las ideologías tienen una relación privilegiada con la práctica, con todas las prácticas. Esta relación presupone una existencia material de las ideologías y de las superestructuras. La tesis de Gramsci no es secundaria, ni marginal, es realmente decisiva; sin duda se pueden hallar algunas indicaciones en Engels o en Marx, pero la interpretación gramsciana es *tan inventiva* que es necesario atribuirle la paternidad teórica. ¿Por qué vía llega Gramsci a esa tesis?

Nicola Badaloni[16], sugiere la influencia de Sorel, de su teoría del mito, de su interpretación «práctico-reguladora» de la introducción de 1859. Es, sin duda, una dirección de investigación fecunda, y todavía subestimada, para comprender la génesis del problema gramsciano de cómo se realiza la unificación ideológica de las voluntades dispersas. Badaloni llega incluso a afirmar que la crítica de Gramsci a Croce es una crítica soreliana... Althusser, en cambio, había señalado el papel del concepto crociano de religión. Como es sabido, Croce procede a la ampliación del concepto de religión (laicizándolo). Como escribe Gramsci: «Para Croce la religión es una concepción de la realidad acompañada de una moral conforme a esa concepción, presentada en forma mitológica»[17]. Una vez más, esta señalización nos parece válida, y el propio Gramsci ha insistido en el interés del concepto crociano de religión.

En un fragmento del cuaderno 8, consagrado al príncipe moderno, al partido político de vanguardia (el partido comunista)[18], Gramsci muestra que el partido político es «la forma moderna en que se se reasumen las voluntades colectivas parciales que tienden a convertirse en universales y totales». La acción orgánica del moderno príncipe es irreductible a toda creación *ex nihilo,* porque estas «voluntades» dispersas existen desde antes, y el príncipe moderno, como dirigente político y agente de una «reforma intelectual y moral», debe luchar por unificarlas en una «voluntad nacional». De esta forma, las masas se convierten en protagonistas de su historia.

Como se puede ver, el estrato «maquiaveliano» del trabajo de la prisión sugiere una dialéctica *ideología/organización,* un cierto modo de unificación de las voluntades bastante ajeno a Sorel y más aún a Croce, prisionero de una concepción romántica de la política-pasión. Pero sugiere también que la función *gnoseológica* de las ideologías, muy cercana al concepto leninista de hegemonía, confrontada con el trabajo sobre Maquiavelo, marca el *punto nodal,* el lugar de encuentro teórico-práctico del marxismo de Gramsci.

---

16 «Ideologia e azione politica», p. 78 *ss.*

17 *Lire Le Capital,* t. I, pp. 162 *ss.* [*Para leer «El capital»*, pp. 142 *ss.*]: «Gramsci está constantemente obsesionado por la teoría crociana de la religión». Esto es incontestable. Gramsci ve en el concepto crociano de religión, como concepción del mundo que entraña normas de vida, algo muy afín a la ideología orgánica con sus reglas de conducta práctica. Pero, ¿desde qué punto de vista? ¿No es ésta también una «idea-fuerza» de Lenin, que subraya que las ideas se convierten en fuerzas materiales cuando prenden en las masas?

18 *MS,* p. 214.

Pero vayamos más lejos. Ni Sorel ni Croce han desarrollado una teoría de la materialidad de las ideologías, de su modo de inscripción en los aparatos de hegemonía. Gramsci puede hacerlo sólo traduciendo filosóficamente su propia práctica militante anterior y sometiendo a Bujarin y al economicismo marxista a una crítica *leninista*. Quiero decir con esto que la concepción gramsciana de las ideologías no se agota en su carácter operativo, orgánico, como resulta del fragmento 175 del cuaderno 8, consagrado a Marx.

Retomando la formulación de Marx sobre la validez y la solidez de las creencias populares, Gramsci la comenta en estos términos: «[Marx] implícitamente afirma la necesidad de "nuevas creencias populares", es decir, de un nuevo "sentido común" y por lo tanto de una nueva cultura, o sea, una nueva filosofía.» Esto significa que la tesis sobre la naturaleza material de las ideologías, sobre su eficacia en las masas (ideología orgánica) desemboca inmediatamente en otra tesis concerniente al modo de existencia de la filosofía, al dualismo cultural que la desgarra: filosofía de los filósofos (sistema individual) y filosofía «espontánea» de las masas, más o menos purificadas, *educadas*. Pues la filosofía de una época no se identifica con la consciencia filosófica de esa época, en el doble sentido hegeliano de una identificación de la filosofía y de la historia de la filosofía y de una posición retrospectiva de la filosofía como «buho de Minerva»...

Al rechazar el modo de existencia de la filosofía como sistema enciclopédico u ontológico, Gramsci rechaza también los límites, las líneas divisorias que ella ha marcado en relación a lo «no filosófico». Desde la opinión platónica hasta la consciencia fenomenológica y prefilosófica hegeliana, al inigualable «hombre de la calle» de Croce, ¿no ha flirteado acaso la filosofía idealista con el «sentido común»? Y justamente con el fin de delinear la separación entre teoría y práctica; el ocultamiento cuyos efectos en el campo del idealismo ha analizado Pierre Raymond [19]. Si hoy sabemos que no hay filosofía si no se toma distancia respecto a la no filosofía y no se instituye una jerarquía de saberes y lenguajes, si sabemos que la filosofía se constituye como metafísica y «emanación de verdades eternas» en esa *separación*, podemos, por tanto, extraer todas las conclusiones. Hacer una crítica de esa separación es hacer también una crítica de la *realidad* que enmascara, es decir, todas esas *represiones* históricas de la filosofía: la escritura,

[19] P. Raymond, *Le passage au matérialisme*, París, Maspero, 1973.

pero también la práctica política (y digo bien, la práctica política y no la *esencia* de lo político, acerca de la cual los filósofos no han dejado nunca de pronunciarse, desde el modelo platónico hasta la esencia natural, cara a Locke, de un derecho que debe ser *garantizado)*, sin olvidar otras represiones más discretas de nuestros días, pero que tienden a manifestarse, como la mujer...

En este «paso al materialismo» Gramsci puede sernos de gran utilidad. Pues él rechaza esta ruptura entre filosofía y no filosofía. La filosofía de una época no coincide con la de los filósofos. Es un verdadero complejo lógico-histórico, un conjunto compuesto, una «combinación» de elementos heterogéneos «que culmina en una determinada dirección»[20], en una hegemonía de clase.

Son filosofía las filosofías de los filósofos, pero también las concepciones de los grupos dirigentes (intelectuales), la concepción del mundo de las grandes masas populares, los diferentes nexos entre estos complejos culturales y la filosofía en el sentido más restringido del término. Todo lo contrario de la representación idealista de una filosofía *unificada*, coherente, axiomática y autoexponente, la filosofía gramsciana es múltiple, dispersa en las capas sociales, en las clases.

La historia de la filosofía no está encerrada en el *ghetto* del «estudio de la historia y de la lógica de los diferentes sistemas», no puede ser aislada de la historia general de la lucha de clases, en la cual está irremisiblemente «presa». Hacer salir a la filosofía de ese *ghetto* significa afirmar que no puede haber una teoría de las ideologías sin una teoría de la cultura, porque la filosofía es también «lucha cultural con vistas a transformar la "mentalidad" popular y difundir las *innovaciones* filosóficas que se hayan demostrado "históricamente verdaderas"»[21].

Encontramos nuevamente la lucha hegemónica en dos frentes que anima toda la crítica gramsciana a Bujarin. Pues, la «filosofía de la praxis» (el marxismo) tiene dos tareas. *Dos* y no una: debe ser una crítica del sentido común, es decir, de la concepción del mundo difundida entre las masas populares, y al mismo tiempo debe ser una crítica de la filosofía producida por los intelectuales, una crítica al más alto nivel, que no subestime jamás al adversario, porque «comprender y evaluar

---

[20] *MS*, p. 25.

[21] *Ibid.*, p. 29. La difusión de las innovaciones filosóficas implica la creación de intelectuales orgánicos y la actividad del partido político como «experimentador histórico» de esas innovaciones.

en forma realista las posiciones y razones del adversario... significa precisamente librarse de la prisión de las ideologías (en el sentido negativo del término, como ciego fanatismo ideológico), es decir, colocarse desde el punto de vista "crítico", el único fecundo en la investigación científica»[22].

Dos tareas y no una: lo que hace pensar que una gnoseología de la política evita toda reducción estalinista de la filosofía a una ideología política. Por otra parte, frente a la reducción crociana de la ideología a la ideología *inmediatamente* política, Gramsci mantiene una distinción polémica entre filosofía e ideología: «...es filosofía la concepción del mundo que representa la vida intelectual y moral... de todo un grupo social»; además, es necesario precisar que ese grupo es «concebido en movimiento», en su dialéctica histórica, y por lo tanto «es visto no sólo en función de sus intereses actuales e inmediatos, sino también respecto a sus intereses futuros y mediatos». En cuanto a la ideología, está enteramente subordinada a los intereses *inmediatos,* circunstanciales, propios «de los grupos internos de la clase que se proponen ayudar a la resolución de los problemas inmediatos y circunscritos»[23].

En otras palabras, tratar a las ideologías y a las superestructuras como hechos *gnoseológicos* es ofrecer a la filosofía marxista una dimensión crítica (de *lo real)* e inventiva a largo plazo (es decir, prospectiva). Se comprende ahora cómo toda la reflexión de los años 1929-1932 permite a Gramsci plantear, en toda su amplitud, el papel de la filosofía del marxismo en el ataque a las «fortificaciones», a las «fortalezas» de la clase dominante. La filosofía del marxismo debe participar en la embestida contra los «aparatos de hegemonía» conectados con el Estado, contribuir a crear una vía hacia el socialismo en las condiciones de la guerra de posición. En este sentido, el itinerario del trabajo de la prisión es ejemplar: habiendo partido de la crítica a Bujarin (dominante en 1931), Gramsci desemboca en la crítica a Croce (1932), realizando en la filosofía aquello que el cuaderno 1 había delineado, es decir el análisis de los aparatos de hegemonía. De ahí los dos objetivos de la gnoseología de la política: un «anti-Croce» como exploración *en* la filosofía de una hegemonía político-cultural de clase y

---

[22] *Ibid.,* p. 24. En esta doble lucha encontramos las grandes líneas de la crítica a Bujarin (véase más atrás).

[23] Acerca del concepto crociano de ideología, véase también *MS,* páginas 281 *ss.*

una exploración de las vías para la instauración de un nuevo aparato de hegemonía.

Si la práctica revolucionaria de Lenin permite a Gramsci pensar la creación de un aparato de hegemonía (con todo lo que eso implica: aparato escolar, cultural, etc.) como un hecho gnoseológico y filosófico, es evidente que Gramsci se verá progresivamente inducido a emitir dos nuevas tesis para una crítica del idealismo (crociano).

Tesis 1: la «reducción». Las filosofías especulativas pueden ser pensadas como un «momento político que la filosofía de la praxis explica "políticamente"». Desde este punto de vista, es posible operar una «reducción "política" de todas las filosofías especulativas, una reducción a momentos de la vida histórico-política». En la medida en que la filosofía marxista procede a una ampliación del concepto de conocimiento, la filosofía del marxismo «concibe a la realidad de las relaciones humanas de conocimiento como elemento de "hegemonía" política» *(Q 10,* II, 6).

Ello significa que Gramsci inscribe a la filosofía como momento de una teoría de las superestructuras y reencuentra de esta forma «la revolución filosófica» de Marx.

Tesis 2: la «traducción». La «filosofía de la praxis» no procede a una exclusión-reducción sectaria de toda la filosofía anterior, tomada como un error, o una ilusión, a un *jeu de massacre* o a un juego de sombras como en la caverna platónica. Es capaz de analizar los puntos de «retorno» del idealismo al materialismo en toda filosofía, incluso en aquélla reputada como idealista: «La filosofía de la praxis "absorbe" la concepción subjetiva de la realidad (el idealismo) en la teoría de las superestructuras.» Y más aún: «La teoría de las superestructuras es la traducción en términos de historicismo realista de la concepción subjetiva de la realidad» *(Q 10,* 10).

Este objetivo no puede ser el único, pues la filosofía como intervención sobre y en la realidad está ligada a las masas *desde un punto de vista nuevo,* que corresponde a lo que Gramsci llama el carácter totalizante (en realidad *totalitario)* de la filosofía marxista. El marxismo no puede ser una «metafísica de la materia», un sistema cerrado de principios verdaderos a aplicar, sino, antes que nada, una concepción del mundo «totalitaria en cuanto incluye a la sociedad toda, hasta sus más profundas raíces» *(Q 4,* 75). Debe promover, en suma, una transformación cultural de masa análoga a la «magnífica revolución» de la Ilustración, tan admirada por el joven Gramsci. Pero la

filosofía no puede llevar a cabo esta tarea por sí sola: la relación entre la filosofía de los filósofos y la de los no filósofos «está asegurada por la "política"» *(Q 8,* 220). Crear un nuevo intelectualismo (cf. *L'Ordine Nuovo),* un nuevo sentido común (cf. los *Quaderni), es modificar el modo de existencia de la filosofía,* tomar en consideración esta gran novedad del mundo moderno: la importancia y la significación de los partidos políticos. Del partido leninista, del príncipe moderno, Gramsci dirá: es un «experimentador histórico» de concepciones filosóficas, es el «crisol de la unificación de la teoría y la práctica» *(Q 11,* 12).

Pregunta: ¿qué debe ser el marxismo, «la filosofía de la praxis», para que este enunciado sea real, revolucionario, es decir, hegemónico (y no administrativo o formal)?

3. PRAXIS Y PRACTICAS: LABRIOLA, GRAMSCI, ENGELS

I. A PROPOSITO DE LA FILOSOFIA DE LA PRAXIS

Si toda práctica social requiere un momento cognitivo específico, si toda ideología implica una dimensión gnoseológica, ¿cómo se puede pensar la unidad de esas prácticas? Al referirla al concepto de praxis, ¿no disuelve Gramsci la filosofía en la historia o en una concepción humanista del marxismo, en la que la praxis operaría como instancia totalizante?

La noción de «filosofía de la praxis», parece prestarse a todos los equívocos, y por una razón bastante simple. A partir de 1932, en los «cuadernos especiales», Gramsci reemplazará sistemáticamente, por prudencia, las nociones anteriores de los cuadernos: así, en vez de «marxismo», «materialismo histórico», «Marx», escribe «filosofía de la praxis» (ya sea *«filosofia della praxis»* o *«filosofia della prassi»)*, «fundador de la filosofía de la praxis». Ello podría conducir a una interpretación inmediatamente filosófica de la ciencia de la historia, identificada pura y simplemente con la «filosofía de la praxis». Pero, también es cierto, como lo demuestra Valentino Gerratana, que la «noción de *filosofía de la praxis* no es para Gramsci únicamente un término convencional» [1]. Incluso antes del lenguaje cifrado de 1932, Gramsci emplea algunas veces la expresión «filosofía de la praxis», junto a otras expresiones (marxismo, materialismo histórico), en un sentido bastante cercano al de Labriola, y en abierta polémica con Gentile y su «filosofía del acto».

Así, en la nota 37 del cuaderno 4, dedicada a la cuestión de la objetividad del conocimiento, Gramsci sustituye en forma polémica la idealista fórmula gentiliana de «filosofía del acto»,

---

[1] Véase la comunicación de Valentino Gerratana al congreso de Cagliari, incluida en *Gramsci e la cultura contemporanea,* II, p. 473.

por «filosofía de la praxis», otorgándole una virtud crítica y clarificadora. Crítica porque la praxis no tiene nada que ver con la unidad de sujeto y objeto en el espíritu como acto «puro». Es un «acto impuro», es decir, la actividad concreta, histórica de los hombres para transformar una determinada materia organizada (fuerzas materiales de producción). Clarificadora porque marca el núcleo, la esencia del materialismo histórico, su irreductibilidad a todo monismo, idealista o materialista. Estas formulaciones evocan irresisteblemente la influencia de Labriola sobre Gramsci, una influencia reivindicada por el propio Gramsci, que desea hacer triunfar la posición de Labriola en el problema filosófico *(Q 3,* 31). ¿Cuál es esa posición, y qué significa por lo tanto esta noción de «filosofía de la praxis» que Labriola ha sido el primero en utilizar?

Habiendo llegado al marxismo bastante tardíamente, a través de un recorrido filosófico particularmente rico (del hegelianismo al marxismo pasando por Herbart), Labriola, profundo conocedor de las filosofías clásicas, verá en el marxismo un punto de ruptura con toda filosofía concebida como sistema. Profesor de Filosofía en la Universidad de Roma, desconfiaba como de la peste de «la profesión de filósofo», de «todos los fautores de sistemas clásicos que servirían hasta la eternidad», de «todos los compiladores de manuales y enciclopedias», de todo recurso al libro como una totalidad cerrada, acabada. Desconfianza más que saludable, que encontramos también en Gramsci. A todos los dogmáticos, a todos los que están roídos por el «bacilo metafísico», él opone una determinada concepción del problema de la filosofía, que Croce y Gentile se apresuraron a «recubrir», y que asediará a Gramsci en la cárcel.

Si se sigue el apretado análisis de Valentino Gerratana en su introducción a los *Scritti politici* de Labriola[2], vemos delinearse un tipo de evolución política relativamente lenta (Labriola fue sucesivamente liberal moderado, demócrata radical, para finalizar como socialista y revolucionario), pero claramente marcada. Rompiendo con toda una práctica política de la época, adquiere una concepción del socialismo que no es «el complemento de una revolución democrática». Dado que comienza un nuevo período histórico, la revolución debe ser total. En este sentido, Labriola será el primero en luchar por una nueva relación entre la teoría y la clase obrera. Para él, la forma-

[2] Véase su introducción a los *Scritti politici* de A. Labriola (Bari, Laterza, 1970).

ción socialista es el resultado de un trabajo teórico riguroso y de una acción cultural consecuente:

[Nuestra doctrina] ha nacido en el campo de batalla del comunismo... Como doctrina revolucionaria ella es, ante todo, *la consciencia intelectual del movimiento proletario actual* [3].

Esta doble posición inicial, tan cercana a la de Gramsci —el marxismo como ruptura con todo sistema y el socialismo como revolución global que parte de una comprensión crítica y dialéctica—, programa y define un determinado estatuto para la filosofía. Según Labriola, «la filosofía de la praxis» *es el núcleo esencial* del materialismo histórico, y un instrumento de lucha en dos frentes: antipositivista (lucha principal) y antiidealista. Así lo atestiguan estos breves pasajes:

1. Y, de esta forma, hemos llegado a la *filosofía de la praxis*, que es la médula del materialismo histórico. Esta es la filosofía inmanente a las cosas sobre las cuales filosofamos. De la vida al pensamiento y no del pensamiento a la vida; he aquí el proceso realista. Del trabajo, que es un conocer actuando, al conocer como teoría abstracta; y no de éste a aquél.

2. ...el materialismo histórico, o sea la *filosofía de la praxis*, en tanto se refiere al hombre histórico y social como un todo, termina con toda forma de idealismo que considera a las cosas que tienen existencia empírica como un reflejo, reproducción, imitación, consecuencia, o como se quiera decir, de un pensamiento que aparece como presupuesto; también, de esta forma, pone fin a todo materialismo naturalista [4].

El parentesco crítico con los propósitos posteriores de Gramsci es más que evidente: para Gramsci, al igual que para Labriola, la filosofía del marxismo, la filosofía de la praxis, pone fin *a toda* filosofía tradicional. En este sentido, se puede decir que es autónoma, independiente, original...

Sin duda, es conveniente llevar la comparación hasta sus últimas consecuencias, para comprobar en qué momento Gramsci intenta resolver, en términos nuevos, los problemas no solucionados por Labriola o más simplemente, si se separa de ellos.

El concepto de praxis como núcleo de la filosofía en Labriola, se deriva de un rechazo polémico de toda concepción enciclopédica del marxismo, de todo dogmatismo. Labriola, que

---

[3] A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*, Bari, Laterza, 1965, pp. 78-80.

[4] A. Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, Roma, Riuniti, 1964, páginas 207-208.

era amigo personal de Engels y había hecho conocer sus obras en los medios del movimiento obrero italiano, afirma que la filosofía del materialismo histórico implica «una tendencia al monismo». Curiosa fórmula ésta de un «monismo tendencial», pero resulta comprensible si recordamos el papel jugado por el monismo en la desviación mecanicista del marxismo (del tipo de Plejánov, en especial). En efecto, Labriola usa este concepto «remendado» para evitar toda confusión entre el marxismo y el materialismo mecanicista, pues «el materialismo histórico corrige el monismo». ¿De qué forma? Partiendo de la praxis, es decir, «del desarrollo de la actividad». Pues la praxis, en el sentido de Labriola, no tiene nada que ver con una cierta unidad del sujeto y del objeto, recuperada en el Espíritu Santo de la filosofía especulativa. La praxis es experimentación científica (expresión derivada de Engels), ciencia como *trabajo* (apropiación de lo real) y *trabajo material* de transformación histórica de la naturaleza. En el límite, todo pensamiento es ya trabajo [5].

En una palabra, la filosofía del marxismo no puede ser constreñida en la fórmula de una simple inversión, por la cual se sustituye la idea por la materia, en el sentido en que Plejánov escribe: «El materialismo es la antítesis del idealismo.» Las nociones de «tendencia monista» o de «rectificación del monismo», apuntan a asegurar al materialismo marxista un *lugar disimétrico* respecto a toda la historia de la filosofía anterior. Aquí, nuevamente, la *posición* filosófica de Gramsci coincide con la de Labriola. Contrariamente a lo que afirman numerosos comentaristas, algunos de los cuales, por otra parte, terminan por producir una extraña mezcla de ingenuidad filosófica y de errores, el concepto gramsciano de «praxis» es irreductible a la identidad gentiliana de sujeto y objeto en «un acto». Si se puede hablar de sujeto y objeto (y éste es un verdadero problema), se trata, sin embargo, de relaciones entre los hombres y la naturaleza, de una actividad histórica de transformación de la materia, de un *trabajo* o de una *práctica política*. Gramsci precisa, en una nota sobre Lukács, que «la historia humana debe ser concebida como historia de la naturaleza (a través de la historia de la ciencia)». No es posible ningún dualismo entre el hombre y la naturaleza: la dialéctica no puede ser aislada de la naturaleza [6].

Por supuesto que este lugar disimétrico de la filosofía de

---

[5] *Ibid.*, p. 223.
[6] *MS*, p. 171.

la praxis es muy difícil de teorizar. Pero para Labriola, al igual que para Gramsci, es necesario mantenerlo por profundas razones, si bien éstas no son idénticas para ambos. De Labriola a Gramsci hay un *salto cualitativo,* un foso que Gramsci no hubiera podido franquear sin la aportación de Lenin (hegemonía).

Según la óptica muy actual de Labriola, la filosofía es inmanente a las cosas porque su funcionamiento es singular: no tiene un objeto en el sentido estricto del término:

> La filosofía es y no es. Para aquél que todavía no ha llegado a ella, es como *el más allá* de la ciencia. Y para el que ha llegado, es la ciencia llevada a su perfección [7].

Retomando e interpretando las tesis de Engels en el *Anti-Dühring* («libro que no ha sido superado»), acerca de la absorción de los objetos tradicionales de la filosofía (naturaleza e historia) en las ciencias, Labriola deriva de ello un rechazo de toda lógica general aislada, de toda «teoría del conocimiento». Y de ahí una proposición fundamental, que es probablemente el punto de partida de la reflexión de Gramsci. En la antítesis de toda posición positivista, que separa a la ciencia de la filosofía (para excluir a ésta última), el marxismo supera potencialmente la oposición ciencia/filosofía, en beneficio de lo que Labriola llama una «filosofía científica». Ello significa que, contrariamente a todas las interpretaciones del marxismo en sectores separados y separables (la economía, la política, la filosofía), Labriola se niega a aislar las disciplinas, se niega a repetir, dentro del marxismo, las separaciones surgidas de la división institucional del trabajo intelectual:

> Si se considera al materialismo histórico en su conjunto, se pueden hallar argumentos para tres órdenes de estudios. El primero corresponde a las necesidades prácticas, propias del partido socialista, que debe adquirir un conocimiento adecuado de la condición específica del proletariado en cada país... El segundo puede conducir, y conducirá sin duda, a renovar las orientaciones de la historiografía, en tanto habilita para reconsiderar los problemas en el terreno de las luchas de clases... El tercero consiste en el tratamiento de los principios directores, cuya comprensión y desenvolvimiento es indispensable a la orientación de la que hablamos [8].

Labriola insiste claramente: estos tres campos (política, historia, filosofía), no son más que uno en el espíritu de Marx,

[7] A. Labriola, *Saggi sul materialismo storico,* p. 224.
[8] *Ibid.,* p. 217.

pues (y aquí, las formulaciones de Labriola son sorprendentes), «su política fue como la práctica de su materialismo histórico, y su filosofía fue inherente a su crítica de la economía, la cual fue su modo de traducir la historia». En una palabra, Marx es «el filósofo de su ciencia»[9].

Estamos aquí en un terreno muy próximo y a la vez muy alejado del de Gramsci. Muy próximo, porque la filosofía no tiene un objeto, en el sentido en que las ciencias y la «metafísica» lo tienen (el objeto de la metafísica es un objeto ilusorio). La unidad del marxismo, la relación entre la política y la economía, la relación entre la filosofía y la historia, no dependen de relaciones de *aplicación.* Cuando Gramsci afirma que es necesario hacer triunfar la forma en que Labriola plantea la cuestión de la filosofía, quiere decir que, para él, *la filosofía marxista no es un sistema,* y que, por tanto, no puede ocupar el lugar de las filosofías tradicionales en relación a las ciencias; no puede ser una fundación ontológica, ni una función de garantía (como en Kant), ni, finalmente, una actividad quimérica y positivista de síntesis de las ciencias.

Pero, asimismo, Gramsci está alejado de Labriola, separado por una experiencia política e histórica sin precedentes. Pues la solución del problema de la unidad del marxismo, la solución de este lugar *disimétrico* de la filosofía de la praxis, él la buscará *en otra parte:* para él, la filosofía de la praxis se convertirá en «gnoseología de la política», y atravesará campos nuevos, el lenguaje, la cultura, y la filosofía como superestructura.

II. LA UNIDAD DEL MARXISMO: FILOSOFIA, POLITICA, ECONOMIA

La filosofía marxista no es un sistema, y, sin embargo, la «tentación del sistema» es tan grande que se reproduce en el interior del marxismo, bajo la forma de una desviación mecanicista y dogmática, es decir, «la reducción del materialismo histórico al materialismo tradicional» *(Q 8,* 211). Este nexo interno entre la forma-sistema, el economicismo, y una eventual carencia de hegemonía (consenso, dirección cultural) de la clase obrera, explica la obsesión de Gramsci: ¿cómo pensar la unidad de las «partes constitutivas» del marxismo, la unidad de lo económico, lo político y lo filosófico, sin caer en la *forma* (como materialidad de un determinado contenido) de las viejas filosofías que sólo «interpretaban el mundo»?

---

[9] *Ibid.,* pp. 217-218.

La primera respuesta, todavía muy poco satisfactoria, es la del cuaderno 4, abiertamente dirigida contra Bujarin. La filosofía del marxismo, el materialismo histórico verdadero, debe dar «*las nociones generales* de cada parte constitutiva en tanto que *ciencia independiente y distinta*». O sea, la parte filosófica del marxismo comprende, es cierto, los «conceptos más generales de la historia, de la política y de la economía», pero estas disciplinas siguen siendo independientes y distintas. Sólo «después de haber estudiado la filosofía general (es decir, el *nexo orgánico* entre historia, política y economía) se estudia cómo la historia y la política *se reflejan* en la economía, cómo la economía y la política *se reflejan* en la historia, cómo la historia y la economía *se reflejan* en la política» *(Q 4,* 39).

¡Curiosa inversión de ciertas recuperaciones idealistas de Gramsci, que intentan oponerlo siempre a la teoría leninista del reflejo! ¡Aquí, en realidad, el reflejo sirve de operador teórico para producir una concepción *no economicista* y no dogmática de la unidad del marxismo! Sin embargo, la noción de reflejo sigue estando todavía muy cercana a la de una totalidad expresiva del tipo de Leibniz: cada parte, cada disciplina científica funciona como «punto de vista» sobre el todo, y presupone, en cierta forma y desde un cierto ángulo, esa totalidad.

En el cuaderno 11 (1932-1933), Gramsci retoma la misma tesis, pero el concepto de reflejo ha sido reemplazado ahora por el de *traducción*. Se trata de una conquista esencial, punto de llegada de toda la experiencia militante de Gramsci (en 1920, la experiencia de *L'Ordine Nuovo traducía* al leninismo en Italia), pero también fruto de un trabajo material de traducción. De 1929 a 1931, Gramsci llena más de cuatro cuadernos de traducciones y de ejercicios lingüísticos (¡cuatrocientas cincuenta páginas!).

Situar el estatuto de la filosofía marxista bajo el concepto de traducción, es pasar de una simple expresividad transparente (cuaderno 4) a un principio de *convertibilidad* productiva que designa el paso de *un texto a otro:*

> *Filosofía. política, economía.* Si estas tres actividades son los elementos constitutivos necesarios de una misma concepción del mundo, debe existir necesariamente, en sus principios teóricos, una convertibilidad de uno a otro, *una traducción recíproca* en el lenguaje específico de cada elemento constitutivo: uno está implícito en el otro, y todos en conjunto forman un círculo homogéneo [10].

[10] *MS,* p. 107. Hemos hallado repetidas veces esta noción de traducción, que adquiere en Gramsci un considerable peso filosófico y político. En la nota 208 del cuaderno 8, el problema de la traducibilidad de los

Círculo metodológico de la práctica a la teoría y de la teoría a la práctica, círculo productivo en el cual los enunciados filosóficos existen en las disciplinas no filosóficas:

en la política

Un hombre político escribe un libro de filosofía: puede ocurrir que su «verdadera» filosofía deba buscarse, en cambio, en sus escritos de política;

en la filosofía espontánea de los no filósofos

Y dado que el actuar es siempre un actuar políticamente, ¿no se puede decir que la filosofía real de cada uno está contenida en su política?;

en la economía

Es necesario ver que Ricardo no ha tenido importancia en la fundación de la filosofía de la praxis tan sólo por el concepto de «valor» en economía, sino que ha tenido una importancia «filosófica», ha sugerido un modo de pensar y de intuir la vida y la historia;

en el lenguaje

Parece que puede decirse que el «lenguaje» es esencialmente un elemento colectivo, que no presupone una cosa «única», ni en el tiempo, ni en el espacio. Lenguaje significa también cultura y filosofía [11].

Sorprendente coherencia de Gramsci, una coherencia orgánica que explica su rechazo a la escisión del marxismo en materialismo filosófico y materialismo histórico. El hilo con-

---

lenguajes (cuyo punto de partida es *La sagrada familia)*, es relacionado con la tesis 11 sobre Feuerbach. La «traducción» sustenta toda una interpretación de la relación filosofía/política. En el fragmento citado, Gramsci escribe «La filosofía debe hacerse "política", "práctica", para continuar siendo filosofía». Este concepto *nodal* del marxismo de Gramsci, esta gnoseología de la política, explica por qué la relación filosofía/política no puede ser nunca reductora o dogmática, sino productiva. Esto ha sido analizado por François Ricci en su artículo «Gramsci théoricien politique» *(La Nouvelle Critique*, 28, 1969), y, en una perspectiva diferente, por Jean Thibaudeau, en «Premières notes sur les écrits de prison pour placer la littérature dans la théorie marxiste» *(Dialectiques*, 4-5, 1974). Gramsci puede situar con rigor la «instancia artística» en la revolución cultural sobre la base de «una práctica capaz de hacerse cargo de la escritura y la lengua sin aplastarlas bajo la ideología».

[11] *MS, pp.* 107, 6, 117, 29.

ductor de la *traducción* excluye que la dialéctica pueda ser constituida en «ciencia filosófica» (concepto, por otra parte, bastante contradictorio), en *ciencia de la dialéctica,* según el viejo sueño platónico o hegeliano de un *episteme* que camufle lo real. La crítica a Bujarin (que vale también, y con razones más abundantes, para Stalin), ya había dejado en claro que el tipo de articulación buscado no podía funcionar según el modelo clásico de la relación entre un fundamento y sus aplicaciones. Pero el concepto de *traducción,* en su dimensión política (Lenin, la nueva práctica de la política, la hegemonía como filosofía), y en su dimensión lingüístico-cultural, aporta una respuesta a los problemas planteados por Labriola, en un terreno que no es el suyo. ¿Es necesario agregar que la filosofía marxista *debe pensar su propia relación con el lenguaje,* y producir algo así como una teoría materialista de las formas, para evitar la trampa de una ideologización de las prácticas culturales (ejemplo: la literatura)?

III. BREVE DIGRESION SOBRE EL LENGUAJE

Extraño desdoblamiento: la metáfora-concepto de la *traducibilidad* interroga a la filosofía del marxismo, porque es ya, en el lenguaje mismo, el signo de un modo de existencia no formalizable:

> La cuestión de las relaciones entre el lenguaje y las metáforas no es simple, sino todo lo contrario. Ante todo, el lenguaje es siempre metafórico... el lenguaje actual es metafórico respecto a los significados y al contenido ideológico que tuvieron las palabras en los períodos precedentes de *civiltà* [12].

La propia filosofía no escapa a la metáfora como instrumento de descubrimiento, de *anticipación* del concepto: Gramsci propone estudiar el origen lingüístico-cultural de las metáforas de Marx (entre ellas, la famosa metáfora espacial de la relación base/superestructura), para ver cómo ellas pueden «indicar un

---

[12] *MS,* pp. 173-174. Esta digresión sólo apunta a señalar un campo que podría ser de por sí objeto de un estudio acerca de las relaciones entre concepción crítica e historicista del fenómeno lingüístico, la cuestión de los intelectuales, la cuestión nacional y la concepción antropológica de la cultura. Además del artículo de Jean Thibaudeau en *Dialectiques,* 4-5, véase la sexta parte de *Gramsci e la cultura contemporanea,* t. II, y en especial la contribución de L. Rosiello, «Problemi linguistici negli scritti di Gramsci», donde se puede ver un interesante paralelo Gramsci/Saussure.

concepto o una relación recién descubiertos», ayudando de este modo «a comprender mejor el propio concepto» *(Q 11,* 50). En este sentido, Gramsci es, indudablemente, el único marxista de la época que muestra por qué una gnoseología de la política debe ser también una crítica del lenguaje, una crítica de sus efectos políticos y de sus efectos materialistas. Crítica tan central que Gramsci, en 1935 y ya agotado por la enfermedad y las condiciones de detención, encontrará todavía fuerzas para escribir un último cuaderno consagrado a un tema tan poco político como son sus «Notas para una introducción al estudio de la gramática». ¿Por qué? ¿Qué supone hallar a través de esta vía?

El interés de Gramsci por el lenguaje se remonta a 1911-1915, cuando seguía los cursos de lingüística en la universidad de Turín, con la intención de convertirse en un «lingüista»... El viraje hacia el periodismo, hacia la política, fue rápido, pero la huella de sus años de estudio quedó profundamente grabada, porque se sumaba a una experiencia humana y personal de Gramsci, el joven *sardo* en la gran ciudad obrera de Turín. Asimismo, esta experiencia lo conduce a un descubrimiento más radical, al descubrimiento de la lengua como instrumento de hegemonía cultural, como unificación de la voluntad nacional (jamás realizada en Italia). En todo caso, en la escuela de M. G. Bartoli, que orientaba toda su enseñanza contra la reducción de la lingüística a una simple ciencia natural, Gramsci aprende, de una manera un poco «saussuriana», a considerar a los hechos lingüísticos como hechos sociales, históricos y culturales, y aprende, sin duda, que el lenguaje es irreducible a su formalización, como atestiguará rápidamente su práctica militante de periodista y de dirigente político. A través del lenguaje, y de sus estratificaciones en cada individuo, subsisten las huellas de mundos culturales fosilizados, pero que podían reaparecer en cualquier momento. La comprehensión crítica de sí mismo, la lucha entre lo viejo y lo nuevo, la lucha por la hegemonía, consiste en situarse *en* el lenguaje, porque el propio lenguaje, a través de un medio social, nos sitúa como sujetos. ¿Acaso Gramsci no se preocupa por saber si los hijos de su hermana hablan sardo? Le recomienda incluso dejarlos «succionar todo el sardismo que quieran», y no ponerles «una camisa de fuerza», sugiriendo de esta forma la imagen de la reciprocidad entre el lenguaje y el seno materno (succionar el lenguaje...).

Dado que el lenguaje es inseparable de la cultura y de la

historia, la confrontación del marxismo con las concepciones neopositivistas constituirá el eje privilegiado de la crítica gramsciana. El pragmatismo aparece en Italia, a caballo entre los siglos XIX y XX, bajo la influencia de Peano, que encuentra en uno de sus discípulos, Giovanni Vailati, su continuador. Matemático y filósofo, autor de artículos sobre lógica simbólica, Vailati se sitúa en la corriente de pensamiento que atraviesa la cultura europea de la época de Brentano a Russell, sin olvidar a Peirce. A la doble crisis de la filosofía italiana de principios de siglo, crisis del posromanticismo y del positivismo factual, Vailati oponía una renovación de los métodos filosóficos surgida de la crítica del lenguaje. Gramsci se refiere a él, en varias ocasiones, para criticar esta vía neopositivista y formalizante. Se puede decir, es cierto, que Gramsci subestima a veces la importancia de la lógica matemática, pero por otro lado comprende con gran perspicacia aquello que Jacques Derrida ha llamado «la cara ingenua del formalismo y del matematicismo», una cara «ingenuamente» idealista...

A Vailati, que alimenta la esperanza de encontrar las causas del error en el lenguaje (del error en filosofía, como en otros dominios), Gramsci le contesta que los verdaderos obstáculos para la «comunicación» son de carácter ideológico, cultural, histórico-social. A Pareto, que sueña con tendencias formalizantes y una concepción convencionalista del lenguaje, Gramsci replica que se trata de la «utopía de las lenguas fijas y universales» *(Q 11,* 44). De la misma forma en que, en su juventud, combatía al esperanto como solución a los problemas del internacionalismo proletario. Contra todas estas concepciones, Gramsci contrapone la fuerza crítica y militante de una concepción del lenguaje centrada sobre su ser social, sobre la comunicación. Para Gramsci, el lenguaje es *ante todo* el lugar donde se estratifican y se expresan las distinciones sociales, las desigualdades culturales fosilizadas. La metáfora como *reinscripción permanente* de estratos superados del lenguaje, como anticipación de conceptos apenas formulados: he aquí el índice de esta opacidad del significante que excluye toda reducción del lenguaje humano a una lengua ideal.

El primer resultado de esta aproximación materialista a la forma, es que el lenguaje contiene a la filosofía, y que, a la inversa, «para crear un orden intelectual [es] necesario un "lenguaje común"» *(ibid.,* 55). Esta función de la lengua en un proceso de unificación cultural y nacional repercute en el análisis del hecho literario. En Italia, la ausencia de unificación

lingüística hace más profunda la fractura entre los intelectuales y el pueblo [13]. Sin desarrollar aquí este aspecto, que exigiría un análisis preciso, es necesario subrayar la originalidad de la posición de Gramsci. En el fondo, él escapa a una alternativa, mutilante para el movimiento obrero, que hace oscilar a lo «literario» entre una simple *forma ideológica* (lo que desemboca en el «sociologismo vulgar», en una concepción política y dirigista de la literatura) y un *reflejo cognitivo de lo real* (del tipo de Lukács). Y ello, por una razón muy simple: la materialidad de las ideologías, propia de la gnoseología de la política, no se reduce únicamente a la materialidad del contenido y de las instituciones; Gramsci no elude la «materialidad específica en la cual se produce la ideología; es decir, el lenguaje, y en términos más generales, la significación» [14], aun si no nos da todos los medios para reconocerla y conocerla.

Por ello, no es casual que Della Volpe, en su búsqueda incansable de una «estética material e incluso materialista», es decir científica, vea en Gramsci el antídoto de la estética romántica y neocrociana [15]. Frente a Croce, para quien todo problema de forma, de lenguaje, es, más que nada, un problema práctico, técnico, dado que la técnica es «una fijación de la intuición-expresión», el método gramsciano le parece a Della Volpe en las antípodas de toda retórica idealista. En «Gramsci e l'estetica crociana» [16], Della Volpe, a quien hoy todos se complacen en tomar como antigramsciano, «recupera» los elementos materialistas de Gramsci. En especial, una teoría no formal de la forma (concebida como forma histórica, lenguaje determinado) y un análisis de la poesía que no oculta sus aspectos «constructivistas» (en el sentido de los formalistas rusos) y cognitivos.

Podríamos avanzar un poco más lejos y señalar la teoría gramsciana de las «dos culturas». Del folklore a la novela por entregas, pasando por la novela policial, Gramsci no se cansa de analizar lo que él llama «la cultura popular». En tanto cultura subalterna, es asistemática, no elaborada, porque tiende

---

[13] Gramsci establece nexos muy precisos entre la cuestión de la lengua y la función cosmopolita de los intelectuales italianos; véase I, páginas 33 *ss.*

[14] Véase el artículo de Julia Kristeva en *Cinéthique*, 9-10.

[15] Sobre la crítica a Croce, véase G. Della Volpe, «I limiti del gusto crociano» y «Problemi di un'estetica scientifica», en *Opere*, vol. 5, Roma, Riuniti, 1973, pp. 15 *ss*, 23 *ss*.

[16] *Ibid.*, pp. 52 *ss.*

a reproducir *contenidos* y *modelos* tomados prestados, mientras las formas estéticas constituyen solamente un momento «auxiliar». Pero, se trata también de un material ideológico y significante particularmente rico y *contradictorio,* que implica un nuevo objeto para la determinación del concepto de cultura, es decir *una historia de las clases subalternas.* De tal modo, la superación política de esta fase que importa sus «modelos de la cultura científica», no puede hacerse en forma independiente de una reevaluación de las formas y contenidos de la «literatura popular». La música y la ópera, en Italia, ¿no han jugado un papel idéntico al de la «novela popular» en Francia? ¿Y no es necesario también eliminar los equívocos que giran alrededor del concepto de popular? Pues populares son las novelas por entregas y el teatro de Goldoni (actitud democrática, contenido popular de sus comedias, lenguaje popular).

Vemos funcionar, en la crítica cultural y literaria de Gramsci, una sorprendente tipología de *las formas* de la novela popular, toda una reflexión sobre la «literatura no artística», hecha posible por un *concepto etnológico de cultura* [17].

Segundo efecto del análisis gramsciano del lenguaje: posibilitar una crítica del funcionamiento de lo filosófico *como metalenguaje.* En efecto, pues toda *forma* significa «una forma histórica», un lenguaje determinado, toda filosofía se inscribe en *una forma* (el diálogo, la meditación, el discurso) y no puede escapar jamás a la metáfora. Se puede convertir una filosofía en otras prácticas, podemos extraer una filosofía *implícita* de prácticas no filosóficas; pero en ningún caso la filosofía marxista puede decir *lo verdadero de* algo (posición metalingüística, lógico-formal). Ciertamente la lógica formal tiene un «valor instrumental», pero la dialéctica marxista no es *formalizable,* es *traducible.* Como subraya Gramsci, desarrollando algunas observaciones de *La sagrada familia:* «la traducibilidad presupone que una fase determinada de la *civiltà* tiene una expresión cultural "fundamentalmente" idéntica, aun

---

[17] Uno de los aspectos más interesantes y más originales de Gramsci es esta constante preocupación por analizar ciertas formas culturales como la novela policial y la novela por entregas. No por populismo, obviamente, sino para conocer las formas de penetración cultural e ideológica más extendidas entre las masas. El proyecto de escribir una historia cultural de las clases subalternas, que vaya más allá del campo exclusivo de las representaciones ideológicas, responde a toda una corriente de la investigación histórica actual (la historia de las mentalidades). Este modelo etnológico, analizado por Cirese en *Gramsci e la cultura contemporanea,* t. II, pp. 299 *ss.*, nos remite al concepto de *civiltà.*

cuando el lenguaje sea históricamente distinto»[18]. Para retomar la distinción de Benveniste, podríamos decir que la relación *civiltà*/lenguaje es una *relación de interpretación* y no una relación de *homología*[19]. Por lo tanto «dos estructuras fundamentalmente similares tienen superestructuras "equivalentes" y recíprocamente traducibles, sea cual sea el lenguaje particular y nacional»[20].

Si aplicamos estas observaciones al marxismo, resulta que entre la economía política inglesa, la política francesa y la filosofía clásica alemana, existe una cierta relación de *equivalencia*, y, por tanto, la filosofía marxista no puede ser un *sistema*, una «filosofía pura», exterior a sus objetos. Toda interpretación que haga de ella un metalenguaje recae en una «metafísica», en un «idealismo invertido».

IV. LA FILOSOFIA, LAS CIENCIAS Y LA POLITICA: DIALECTICA Y MATERIALISMO

Puntualicemos. ¿Qué hemos aprendido en la escuela de la práctica del lenguaje? Ante todo, la confirmación de que la «metáfora» de la traducibilidad es en sí misma un instrumento para descubrir, una manera de anticipar algo sobre el concepto. Ahora bien, el concepto de traducibilidad presupone que la unidad de las partes constitutivas del marxismo no dependa de una sintaxis formal. A esta unidad lógica, Gramsci opone una unidad distinta que descansa sobre un núcleo dialéctico:

> La unidad está dada por el desarrollo dialéctico de las contradicciones entre el hombre y la materia (naturaleza, fuerzas materiales de producción). En economía, el centro unitario es [la teoría del] valor... En la filosofía, la praxis, es decir, la relación entre la voluntad humana (superestructura) y la estructura económica. En la política, relación entre el Estado y la sociedad civil, es decir intervención del Estado (voluntad centralizada) para educar al educador, el ambiente social en general[21].

Y entre paréntesis, la siguiente indicación: «*A profundizar y plantear en términos más exactos*».

---

[18] *MS*, p. 75.

[19] Véase «Sémiologie de la langue», *Semiotica*, 1-2, 1969. A diferencia de las relaciones generativas o de homología estructural, la relación de interpretación liga a dos sistemas semióticos, siendo uno la base y el otro el interpretante.

[20] *MS*, p. 80.

[21] *Ibid.*, p. 106.

Estos términos más «exactos» bien podrían constituir una profundización del doble sentido del concepto gramsciano de materialismo histórico. Desde este punto de vista, no se equivoca Althusser cuando dice que para Gramsci el «materialismo histórico» es al mismo tiempo el materialismo histórico y la filosofía marxista; queda por saber si tiene razón cuando afirma: «Gramsci tiende, por lo tanto, a confundir en el solo *materialismo* histórico a la vez la teoría de la historia y el materialismo dialéctico que, sin embargo, son *dos disciplinas distintas*» [22].

Para clarificar esta cuestión, plena de malentendidos, puede ser útil hacer funcionar la metáfora-concepto de traducibilidad como una especie de guía epistemológica para teorizar la unidad del marxismo, tal como la define Gramsci en este pasaje:

> Una exposición sistemática de la filosofía de la praxis no puede dejar de lado ninguna de las partes constitutivas de la doctrina de su fundador. Pero ¿en qué sentido debe entenderse esto? Esa exposición debe tratar toda *la parte filosófica general*, debe desarrollar en forma coherente, por lo tanto, todos los conceptos generales de una metodología de la historia y de la política, e igualmente del arte, de la economía, de la ética y debe encontrar en el nexo general un lugar para una teoría de las ciencias naturales [23].

Esto es hablar claro. Propongo distinguir la *teoría 1*, es decir, «la parte filosófica general», o los «conceptos *generales*» (filosofía en sentido estricto) y la *teoría 2*, o sea las diferentes prácticas y disciplinas, incluyendo en ella a las ciencias de la naturaleza (prácticas y disciplinas que Gramsci llama, en el cuaderno 4, «ciencias independientes y distintas»).

La *teoría 1* es «la ciencia dialéctica o gnoseológica», una nueva *manera de pensar*, el laboratorio experimental en el cual «los conceptos generales... se anudan en unidad orgánica» *(Q 4*, 39). Pero es inseparable de las otras disciplinas y prácticas. Tanto es así, que el objeto de la filosofía existe (los conceptos teóricos generales) y *no existe* (porque las prácticas y disciplinas diversificadas contienen una filosofía implícita que debe ser individualizada teóricamente, *traducida)*. Esta conexión orgánica hace entonces que las prácticas extrafilosóficas sean el verdadero problema en juego en las luchas filosóficas. En cuanto a la filosofía no es una *aplicación*, sino una intervención:

---

[22] L. Althusser, *Lire Le Capital*, p. 165. [*Para leer «El capital»*, p. 142.]
[23] *MS*, pp. 151-152, subrayado nuestro.

La filosofía no da fórmulas que habría que aplicar a los problemas: la filosofía no se aplica. La filosofía actúa de un modo distinto. Digamos: *modificando la posición de los problemas*, modificando la relación entre las partes y su objeto.

Esta tesis de Althusser coincide con la práctica gramsciana, a condición de agregar que el concepto de intervención es inseparable del de traducción. Se da aquí un ligero desplazamiento, que transforma a una teoría de la intervención filosófica en gnoseología de la política. Queda por ver si este desplazamiento resuelve la doble cuestión de la relación de la filosofía con las ciencias y de la autonomía de la filosofía respecto a la historia y la política. En una palabra, ¿cómo se relaciona esto con el materialismo de Gramsci, con el estatuto de las ciencias de la naturaleza?

Al leer algunas críticas, uno se siente sorprendido por su origen poshusserliano, y hasta heideggeriano. Como es sabido, Gramsci se niega a separar el método marxista del marxismo como *concepción del mundo* capaz de unificar a la clase revolucionaria y de provocar una consciencia de masa, en una palabra, una hegemonía. Para él, y para la cultura de su época, la distinción entre «concepción del mundo» y «ciencia rigurosa», es decir, una crítica husserliana del historicismo, no tiene ningún sentido[24]. Entonces, la crítica actual de la noción de *concepción del mundo*, en nombre de la ciencia y de una filosofía rigurosa, oculta los aspectos más explosivos del marxismo de Gramsci, y en especial la relación entre la filosofía y las ciencias de la naturaleza.

La crítica filosófica de Bujarin permite comprender inmediatamente el *punto de vista* adoptado por Gramsci, su rechazo de un modelo de «cientificidad pura» concebido a partir de las ciencias de la naturaleza. Y esto en virtud del propio potencial revolucionario del marxismo, pues esa posición hace imposible toda problemática de la ampliación del Estado, todo estatuto de la hegemonía en el socialismo, toda relación hegemónica de los «nuevos intelectuales» con las masas. El proceso está visto para sentencia, pero ¿no se vuelve el alegato contra su autor? Lo que se gana por un lado (los descubrimientos «geniales» en el campo del materialismo histórico), ¿no se pierde por el otro (atenuación de la dimensión natural-materialista del marxismo)?

---

[24] C. Luporini, «Marx secondo Marx», *Critica marxista*, 2-3, 1972; ahora en *Dialettica e materialismo*, Roma, Riuniti, 1974.

Siguiendo las diferentes críticas a Bujarin, podemos individualizar dos series de tesis de Gramsci acerca de las ciencias de la naturaleza y su relación con la filosofía.

1. En la nota 25 del cuaderno 4, comentando con ironía un pasaje de Bujarin, en el cual éste intenta deducir el individualismo y la libertad de la nueva teoría acerca de la estructura atómica de la materia, Gramsci anota: «Robinsonada». Este paralelismo entre ciencias naturales y materialismo histórico es una *desviación* del marxismo. Recurrir a la causalidad propia de las ciencias naturales para explicar la historia («un retorno a la vieja historiografía idealista») significa lesionar la autonomía científica y teórica del materialismo histórico y la propia concepción de la ciencia [25], es decir, justamente esa autonomía del marxismo que Gramsci defiende muchas veces como única garantía política de una eventual «ortodoxia» y de una verdadera política de masa: «La ortodoxia no debe ser buscada en este o aquel discípulo de Marx, en esta o aquella tendencia ligada a corrientes ajenas al marxismo, sino en el concepto de que el marxismo se basta a sí mismo, contiene en sí todos los elementos fundamentales, no sólo para constituir una concepción del mundo totalizadora, una filosofía totalizadora, sino también para vivificar una organización práctica total de la sociedad, es decir, para convertirse en una *civiltà* total e integral» *(Q 4,* 14).

Esto significa que la concepción del marxismo como «estructura de pensamiento completamente autónoma» *(ibid.),* es la única que alcanza a conectar orgánicamente la forma de la teoría y la forma de la revolución, la única que puede educar a un nuevo tipo de dirigente revolucionario, capaz de promover esa política de masa en la cual «decir la verdad es una necesidad política» *(Q 6, 19).* Se comprende ahora por qué Gramsci desenmascarará despiadadamente toda esa serie de

[25] Acerca del significado de la crítica de una causalidad transferida de un campo a otro, de una *causalidad de tipo lineal,* se puede consultar L. Paggi, «La teoria generale del marxismo in Gramsci», *Annali Feltrinelli,* pp. 1345 *ss.* En especial en p. 1345, podemos leer: «Una vez abandonado el principio de la causalidad lineal es necesario indicar concretamente la forma de superación de la dicotomía entre estructura y superestructura, que ha sido el origen de todas las supersticiones economicistas y de la consiguiente reabsorción de la originalidad teórica del marxismo en el marco de la cultura tradicional.» La superación de la dicotomía estructura-superestructura pasa, en realidad, por la reelaboración del problema del Estado, que es propiamente impensable sin la defensa y el desarrollo de la autonomía teórica del marxismo.

deslizamientos filosóficos y epistemológicos implícitos en esta desviación del marxismo. Consideremos, por ejemplo, el deslizamiento sobre el concepto de materia. ¿Puede este concepto ser *unívoco* cuando se usa para caracterizar al *materialismo* histórico y a la *materia* en las ciencias naturales? En el caso del materialismo histórico: «la "materia" no debe ser entendida en el significado que se le da en ciencias naturales... ni en el significado que resulta de las diversas metafísicas materialistas» *(Q 4,* 25).

En el caso de las ciencias naturales, la máquina es una «estructura físico-químico-mecánica» y la electricidad una fuerza natural existente «aun antes de su reducción a fuerza de producción».

Para el materialismo histórico la máquina es un «objeto de producción y propiedad», que *cristaliza una relación social* y «puede dar lugar, por lo tanto, a una ciencia experimental de la historia» *(ibid.).* Si se producen deslizamientos de un concepto al otro, no se hace más que importar a la filosofía las viejas categorías metafísicas, y, más precisamente, aristotélicas, de la *materia-sustrato* (aquello que subyace y tiene todas las propiedades) tan criticadas por Bachelard. Pero ¿no se cae entonces en un «uso metafórico», analógico, del concepto de materia?

¿A dónde conduce esta crítica? Notemos, de paso, que el concepto gramsciano de praxis no excluye para nada que el hombre sea una parte de la naturaleza. La historia humana, dice Gramsci, es una parte de la historia natural. Además, ataca a fondo a toda la cultura idealista que subestima a las ciencias de la naturaleza. Notemos igualmente, para evitar malentendidos, que la relación de los hombres con la naturaleza no es reductible en absoluto a la relación sujeto (idea)/objeto (objetivación), tan cara al idealismo gentiliano y a otras concepciones del mismo tipo. Por cierto, Gramsci no rompe con las categorías filosóficas de sujeto y objeto, sino que rompe con su interpretación idealista:

> Para el materialismo histórico no se puede separar el pensar del ser, el hombre de la naturaleza, la actividad (historia) de la materia, el sujeto del objeto *(Q 4,* 41).

Aclarados estos puntos, es necesario ahora interrogarse acerca de las motivaciones teóricas profundas de Gramsci. ¿Surgen como resultado de una «tradición italiana» o son, en cambio, temores personales acerca de los posibles efectos del «forma-

lismo» marxista a la manera de Bujarin? Sin excluir la primera de las hipótesis (papel bastante particular de Labriola en la elaboración del concepto gramsciano de praxis), la segunda nos parece muy fecunda. La duda de Gramsci se refiere al papel de una *dialéctica de la naturaleza,* y se manifiesta en forma mucho más evidente si recurrimos a los «inéditos» consagrados a Engels, en los cuales se funda la crítica a Bujarin:

1. Es cierto que en Engels *(Anti-Dühring),* se encuentran muchos elementos que pueden llevar a las desviaciones del *Ensayo.* Se olvida que Engels, pese ha haber trabajado muy duro, ha dejado escasos materiales sobre la prometida obra destinada a demostrar *la ley dialéctica cósmica,* y se exagera cuando se afirma la identidad de pensamiento entre los dos fundadores de la filosofía de la praxis *(Q 11,* 34).

2. A partir del *Ensayo popular* y de otras publicaciones del mismo tipo, se puede demostrar la forma acrítica en que determinados conceptos y nexos entre conceptos han sido tomados de desarrollos de la filosofía tradicional disparatados y contradictorios. Sería necesario hacer la historia de cada uno de esos conceptos, explicar sus orígenes y reasumir la crítica de que fueron objeto. El origen de muchos de los despropósitos contenidos en el *Ensayo* debe buscarse en el *Anti-Dühring* y en la tentativa, demasiado exterior y formal, de elaborar un sistema de conceptos, alrededor del núcleo originario de la filosofía de la praxis, que satisficiese la necesidad escolar de abarcar el conjunto. En vez de hacer el esfuerzo de elaborar el núcleo mismo, se tomaron afirmaciones ya en circulación en el mundo de la cultura y se las asumió como homogéneas con ese núcleo originario *(Q 15,* 31).

Se reconocen los efectos de la crítica de Mondolfo a Engels en esta distinción, quizás excesivamente marcada, entre el «núcleo original» de la filosofía de la praxis y la búsqueda engelsiana de una filosofía más sistemática que englobe a la naturaleza. En *Il materialismo storico in Federico Engels,* libro al que Gramsci se refiere ya desde el cuaderno 4, Mondolfo critica los equívocos del marxismo de paternidad engelsiana. O sea, justamente, la atenuación de las diferencias entre materialismo histórico y determinismo económico y la subestimación de la praxis, que no «es un proceso objetivo, que se desarrolla automáticamente en las cosas; está en los hombres y por los hombres: ellos son los verdaderos autores de la historia».

Sin embargo, entre la tesis de Mondolfo del materialismo histórico como un «humanismo realista», con todo su reformismo ético, y la tesis gramsciana del materialismo histórico como una concepción abierta hacia una gnoseología de la política, hacia un humanismo *revolucionario,* las diferencias son bastantes grandes. Se las puede comprender en toda su amplitud si volvemos a los años 1919-1920, cuando la práctica

política de Lenin delimitada los campos. En un artículo de febrero de 1919, «Leninismo e marxismo» [26], Mondolfo marca un cierto número de diferencias esenciales entre el marxismo y la obra de Lenin. Dado que para Marx «el concepto de necesidad histórica», se identifica con el de «inversión de la praxis» como «núcleo del materialismo histórico», ninguna revolución es posible «si las condiciones históricas no están maduras», sin que una formación social haya desarrollado todas sus fuerzas productivas. Ese no es el caso de la revolución rusa, lo que coloca a Lenin en una «posición trágica». El 15 de mayo, Gramsci contesta con un artículo en *L'Ordine Nuovo*, «Leninismo e marxismo di Rodolfo Mondolfo»:

> [R. Mondolfo] es un profesor; su amor por la revolución es un amor gramatical... Lo esencial de la revolución rusa es el hecho de la instauración de un nuevo tipo de Estado: el Estado de los consejos [27].

En 1930, la diferencia no ha cambiado, pues la prioridad del «núcleo filosófico» de Marx y de la tesis 11 sobre Feuerbach depende, ante todo, del marxismo político de Gramsci, de su *particular* apropiación del leninismo. Además, no hay que olvidar que la defensa de un Lenin *específicamente* filósofo, de un Lenin que *restaura* «el marxismo más rígido y severo», el Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo*, ha sido hecha por Bordiga; de la misma forma que la defensa de «un materialismo dialéctico» de tendencia mecanicista ha sido defendida por Bujarin en el congreso de historia de las ciencias de Londres. Lo que separa a Gramsci de estas posiciones, es menos una tradición filosófica italiana (¡que él, por otra parte, contribuyó a crear!), que una *divergencia política* fundamental, cuyos principales aspectos ya hemos analizado antes. Justamente porque la búsqueda de una *ley cósmica* de la dialéctica le parece altamente improbable desde el punto de vista teórico, y peligrosa desde el punto de vista político (formalismo, mecanicismo, economicismo), Gramsci intenta replantear el problema de su interpretación.

Replantear esta cuestión significa interrogarse una vez más sobre el modo de existencia de la filosofía marxista: ¿puede ser un sistema? Un sistema, ¿es siempre *especulativo?* A todo esto, Gramsci responde con una nota que, probablemente, aclara el fondo de su pensamiento, «Filosofia speculativa» [28]. Pregun-

---

[26] *La Critica Sociale*, abril-mayo 1919.
[27] *SP*, p. 191.
[28] *MS*, pp. 50-51.

ta Gramsci: ¿es el elemento especulativo la forma de toda filosofía, «sinónimo de filosofía y de teoría»? ¿O se trata en cambio de «un problema histórico»? La respuesta de Gramsci traza un curioso paralelo entre el estatuto de la filosofía y el del Estado. La forma-sistema corresponde a la «fase "hegemónica" (de consenso activo)» del Estado, es decir, a la «completa hegemonía del grupo social». Pero, en el límite, el momento especulativo-sistemático es también el que señala el apogeo y la declinación de una fase histórica. La forma-sistema tiende, por tanto, a aislarse de lo real, «se perfecciona dogmáticamente, se convierte en una "fe" trascendental», en una palabra, se separa de las masas. ¿No depende entonces, la línea que sigue Gramsci y su esfuerzo por traducir la *hegemonía en filosofía,* de la imposibilidad que tiene la forma-sistema de sustituir a esa hegemonía? En estas condiciones, ¿hay todavía lugar para una relación positiva entre la filosofía de la praxis como gnoseología de la política y las ciencias de la naturaleza? ¿Una relación que no sea la de la crítica «epistemológica»?

2. Esta crítica epistemológica del fetichismo de las ciencias naturales en el marxismo conduce a una distinción entre dos conceptos de materia. Para retomar aquí algunas indicaciones de Della Volpe, podríamos decir que Gramsci rechaza el concepto de materia como fundamento ontológico, como sustrato (el célebre «aristotelismo» de Bujarin), para afirmar una determinación lógico-experimental de la materia, una toma de posición en favor de la exterioridad experimental de lo real. Al contrario de Croce, que reabsorbe a la naturaleza en el espíritu, Gramsci mantiene firmemente dos tesis:

1. Hay una *historia* del conocimiento, pues la ciencia es un proceso histórico, una dimensión posible de una nueva cultura socializada.

2. La materia es materia *transformada.* La ciencia es, ante todo, unidad de la teoría y de la práctica en la técnica, en la *experimentación.* Y Gramsci no duda en referirse a los textos de Engels que apuntan en esa dirección.

Pero, a veces, uno tiene la impresión que Gramsci va más lejos, que su toma de posición en favor de la «exterioridad experimental de lo real», se desliza hacia una sobrevaloración de la tesis de la *existencia* de lo real, como han señalado numerosos comentaristas. Y es cierto. El rechazo gramsciano de toda concepción especular de la relación ciencia/realidad, su insistencia sobre la apropiación técnica, instrumental y expe-

rimental, su crítica, muy actual, del positivismo científico, van demasiado lejos. Quizás Gramsci no distingue el *materialismo como posición política del objetivismo.* En el fondo, el único materialismo que él conoce es el de los reformistas de *La Critica Sociale,* el de una revisión ortodoxa del marxismo, el mecanicista y economicista de Bujarin, un materialismo que no le sirve, pues destruye toda dialéctica revolucionaria. Pero Lenin, en un texto que Brecht solía citar, ¿no distingue acaso radicalmente la posición materialista, que no se limita a reconocer la necesidad de un proceso, sino que habla en términos de clase (¿qué clase determina este proceso?), y el simple *objetivismo,* que proclama la necesidad natural en la historia y habla de las «tendencias históricas irreversibles»? En una palabra, la posición materialista puede bien ser algo distinto de un simple retorno a las metafísicas tradicionales de la materia. Algo así como la afirmación de la diferencia entre la categoría filosófica de la materia (como tesis de objetividad y de existencia) y el conocimiento científico de esa materia. Ello podría inscribir la política en la teoría, e incluso en las ciencias, sin caer en el economicismo-mecanicismo filosófico, tan justamente criticado por Gramsci: «¿Qué significa en realidad, este acercamiento entre la política y las ciencias naturales? ¿Que la ciencia explica la historia? ¿Que las leyes de una determinada ciencia natural son idénticas a las leyes de la historia?» *(Q 4,* 25).

Es indudable que la tesis gramsciana de la ciencia como «superestructura» no se identifica para nada con un subjetivismo de clase (del tipo ciencia burguesa/ciencia proletaria), que es totalmente ajeno a Gramsci. En la nota 41 del cuaderno 4, Gramsci se pregunta si la ciencia no es «la lucha por el conocimiento de la objetividad de lo real, por una rectificación constante de los métodos de investigación», y prosigue: «Si es así, lo que importa, entonces, no es la objetividad de lo real sino el hombre que elabora este método», es decir, una relación entre el hombre y la realidad, una relación histórica.

En la nota 7 del mismo cuaderno, titulada «Le superstrutture e la scienza», Gramsci precisa que «la ciencia es también una superestructura», por dos razones esenciales: por un lado, no es autónoma, sino que está *sometida* a la historia, a la lucha de clases (lo que explica su desarrollo desigual, sus períodos de eclipse bajo los efectos de una ideología dominante, la religión), por otro lado, la ciencia no se presenta jamás como un conjunto de «puras nociones objetivas», sino que está «revestida» de una ideología.

El fenómeno científico, como hecho sociohistórico, toma la forma mixta de una «unión» entre las nociones objetivas y «un sistema de hipótesis que superan el mero hecho objetivo». Para separar estos dos aspectos, es necesario un proceso de abstración, es necesaria una lucha ideológica, con el fin de aceptar los conocimientos objetivos y rechazar las ideologías: «*De tal forma una clase se puede apropiar de la ciencia de otra clase sin aceptar su ideología*» (*Q* 4, 7).

Para concluir aquí esta «gnoseología de la política», podríamos decir que las ciencias son el campo de batalla de una lucha política, de una escisión que se debe efectuar permanentemente entre los conocimientos objetivos y las ideologías que los acompañan. Este *punto de vista* no ha sido percibido por Bujarin, que cae de este modo en el objetivismo. ¿No dice acaso Gramsci que, en el texto bujariniano, «es el concepto de "ciencia" lo que hay que criticar» (*Q 8*, 197), porque es un concepto demasiado estrecho, demasiado positivista, excesivamente marcado por una etapa determinada de las ciencias de la naturaleza?

4. ELEMENTOS PARA UNA TEORIA DEL APARATO DE HEGEMONIA FILOSOFICO. CULTURA Y POLITICA

Que una masa de hombres sea conducida a pensar en forma coherente y unitaria la realidad presente es un «hecho filosófico» más importante y «original» que el descubrimiento por parte de un «genio» filosófico de una nueva verdad que será el patrimonio de pequeños grupos intelectuales.

GRAMSCI

I. FILOSOFIA IDEALISTA Y POLITICA: EL METODO CRITICO DE GRAMSCI

Abordar la relación de Gramsci con la cultura idealista de derivación hegeliana, partiendo del Estado, supone señalar inmediatamente una línea de demarcación que separa a Gramsci de todo idealismo en política. En su crítica a Croce, Gramsci realiza simultáneamente una *reducción* y una *traducción* de la filosofía crociana. Reducción: la filosofía de Croce es «un momento político que la filosofía de la praxis explica "políticamente"» *(Q 10,* II, 6). Traducción: «la teoría de las superestructuras es la traducción, en términos de historicismo realista, de la concepción subjetiva de la realidad» *(ibid.).* Estos dos desmontajes/desplazamientos son tan poco inocentes que implican toda una concepción de la filosofía marxista, irreducible a un metalenguaje, a una sintaxis axiomática o formal aplicable a los objetos. Se trata entonces de una relación de traducibilidad/transformación entre el estatuto de la filosofía y el del Estado.

Llamaré *formación ideológico-política* a este campo de la filosofía (Croce, Gentile, la teoría de las élites, etc.), verdadero complemento de una formación social concreta, designando de este modo a un campo de análisis bastante próximo, aun cuando distinto, de lo que se ha llamado «formación ideológica»:

Hablaremos de formación ideológica para caracterizar a un elemento susceptible de intervenir, como una fuerza confrontada a otras fuerzas,

en una coyuntura ideológica característica de una formación social en un momento determinado: cada formación ideológica constituye, de este modo, un conjunto de actitudes, de representaciones, que no son individuales ni universales, sino que se relacionan, más o menos directamente, con distintas posiciones de clase en conflicto entre sí [1].

La correcta individualización de una «formación ideológico-filosófica», presupone el enunciado de sus reglas; es conveniente, por lo tanto, referirse a:

1. Los agentes (los que Gramsci llama filósofos tradicionales) y la representación que ellos se hacen de su propia práctica.

2. El lugar que ocupan en las instituciones que producen filosofía. Se trata de un aparato diversificado: político, cultural (editoriales, prensa, etc.) y escolar (escuelas, colegios, universidades, revistas, etc.), como lugar en el cual la filosofía se inscribe en las superestructuras y asume una existencia material; se trata en realidad, del *aparato de hegemonía filosófico* (que designaremos con la sigla AHF).

3. Las prácticas (enseñanza, periodismo, etc.) que acompañan a las instituciones y en las cuales los agentes «se reconocen».

4. El campo ideológico-filosófico así delimitado, con sus subsistemas, sus contradicciones, su lugar específico en la sociedad desde el punto de vista de la dominación-dirección de clase.

Todas estas reglas se encuentran en estado práctico en los análisis concretos de Gramsci, que se refieren, sobre todo, a un determinado tipo de configuración filosófica. Pero esto no excluye que, teorizándolos, podamos circunscribir algunos aspectos de un campo de investigación particular: los elementos de una teoría materialista de la filosofía, es decir, todo lo que Gramsci ha incluido en el concepto vital de *aparato de hegemonía.*

1. El punto de anclaje de esta formación filosófico-ideológica italiana puede ofrecerlo una nota del cuaderno 1, que nos

---

[1] P.-H. Haroche y M. Pécheux, «La sémantique et la coupure saussurienne», *Langages*, 24, diciembre de 1971, p. 102. Acerca de este punto, remito al trabajo de Régine Robin, *Histoire et linguistique*, París, Colin, 1973, capítulo 4.

servirá de hilo conductor. Partiendo de una crítica del libro de Ciasca, *Origini del programma nazionale*, Gramsci subraya que «para las clases productivas (burguesía capitalista y proletariado moderno) el Estado sólo es concebible como forma concreta de un determinado mundo económico, de un determinado sistema de producción» *(Q 1*, 150). Sin embargo, en el caso de la formación social italiana, donde el desarrollo económico local es el «reflejo del desarrollo internacional»,

la clase portadora de las nuevas ideas es la clase de los intelectuales, y la concepción del Estado cambia de aspecto. El Estado es concebido como una cosa en sí [*a se*], como un *absoluto* racional. Se puede afirmar lo siguiente: siendo el Estado el marco concreto de un mundo productivo y siendo los intelectuales el elemento social que se identifica mejor con el personal gubernamental, *es propio de la función de los intelectuales* plantear al Estado como un absoluto; de esta forma, es concebida como absoluta su función histórica y es racionalizada su existencia. Este motivo es la *base* del *idealismo filosófico*, y está ligado a la formación de los Estados modernos en Europa como «reacción-superación nacional» de la revolución francesa y del napoleonismo *(ibid.)*.

En una palabra, el idealismo neohegeliano del Estado como «universal ético», desarrollado por una élite de intelectuales a los efectos de garantizar y pensar su propio lugar en la sociedad, es el correspondiente filosófico de un tipo de revolución burguesa pasiva. En Italia el hegelianismo ha servido de *mediación* a los intelectuales para plantearse como árbitros de las luchas reales, y para garantizar y desarrollar su propia función de dirección político-cultural en los aparatos de hegemonía, esas «fortificaciones» del aparato del Estado:

Cada vez que los intelectuales parecen «dirigir», la concepción del Estado en sí reaparece con todo el cortejo «reaccionario» que suele acompañarla *(ibid.)*.

Ya sea en Alemania (Hegel) o en Italia (reforma conservadora del hegelianismo), la filosofía representa y enuncia una formación social específica, de la cual el Estado es «un reflejo práctico-idealista» (Marx): «Eso que es "política" para la clase productiva se convierte en "racionalidad" para la clase intelectual» *(ibid.*, 151). De la misma forma que la filosofía clásica alemana es «la prolongación ideal de la historia alemana» (Marx), el renacimiento del idealismo hegeliano a comienzos de siglo es la prolongación ideal de un determinado tipo de revolución burguesa fallida (pasiva).

De esto, se desprende una primera consecuencia.

Ante todo, el paralelismo esbozado aquí entre la crítica política del joven Marx (1843) y la de Gramsci no es fortuito, pues, para Gramsci, el anti-Croce era impensable sin una recuperación crítica y *personal* de Hegel, sin retomar su propio pasado:

Al marxismo se puede llegar por diversas vías. Nosotros llegamos por el camino seguido por Karl Marx, es decir, partiendo de la filosofía idealista alemana, de Hegel [2].

En estos términos, Palmiro Togliatti definía, en septiembre de 1925, un aspecto importante de la ideología de *L'Ordine Nuovo*, la suya y la de Gramsci. Y, en cierto sentido, ningún otro camino revolucionario era posible, porque después de Labriola la única vía seguida por el movimiento obrero era la del «positivismo científico», que conducía inevitablemente a la metafísica de la historia, a un fatalismo «llamado fe». Este Hegel del joven Gramsci, un Hegel filósofo de la *libertad* en la historia, un Hegel político (el filósofo del Estado), se delinea con toda claridad durante esos años de 1916-1920, en los cuales Gramsci realiza una operación que podríamos llamar *inversión del idealismo hegeliano mediante la política,* es decir, mediante la experiencia práctica de *L'Ordine Nuovo* y de *El Estado y la revolución* de Lenin. Es necesario reflexionar bien acerca de esta primera inversión, de este acto de poner sobre sus pies al idealismo hegeliano, pues será siempre privilegiado en el pensamiento de Gramsci.

En 1916, en un artículo bastante conocido, «Il Sillabo ed Hegel», Gramsci reivindica a Hegel como *dialéctico:* «la vida del pensamiento que no conoce límites y que se plantea a sí misma como algo *transitorio, superable,* algo que se renueva sin cesar como la historia y siguiendo la historia» [3]. Este idealismo no es una «simple cuestión de cultura», sino que es un *hecho histórico:* «No se supera ...el idealismo ignorándolo o tratándolo como una simple cuestión de cultura» [4]. La cuestión histórica le parece lo bastante importante como para traducir en *Il Grido del Popolo,* el año 1917, un pasaje de la *Introducción a la filosofía de la historia,* dedicado al contenido de la historia universal como *historia de la libertad* [5].

Dialéctica, libertad histórica y Estado (véase en Hegel el progreso de la historia universal como progreso en el desarro-

---

[2] P. Togliatti, *Opere,* vol. 1, p. 648.
[3] *SP,* p. 13, subrayado nuestro.
[4] *Ibid.,* p. 12.
[5] L. Paggi, *Gramsci e il moderno principe,* I, pp. 168-169.

llo del Estado), tales son las grandes articulaciones de Hegel y de Gramsci.

En estas condiciones, no tiene nada de sorprendente que la primera «inversión» del hegelianismo, la que lo separa de Gentile o de Croce, se efectúe *en y por la práctica* política, en la lucha por un *nuevo Estado*, por la conquista de la *libertad* en los lugares concretos de la producción *(consejos)*. En una sorprendente paráfrasis materialista de Hegel, Gramsci anuncia de este modo el Estado de los soviets:

Cuando el Estado era una «posesión» individual, eran libres sólo el tirano y sus acólitos; cuando el Estado se convierte en propiedad de los propietarios capitalistas y los terratenientes, son libres los propietarios capitalistas y los terratenientes. Cuando el Estado sea «poseído» por los trabajadores, los trabajadores serán libres [6].

Los cuadernos de la cárcel aportan, respecto a esta superación/inversión, ciertas transformaciones que no están todas ligadas al anti-Croce. Gramsci, que disponía de algunos textos del joven Marx, parece reinventar y ampliar la crítica política de Marx, situándola inmediatamente *en relación con la problemática del Estado y del aparato de hegemonía.*

El tema hegeliano aparece ya desde el cuaderno 1 (notas 47 y 48), en el marco de la reflexión sobre el *Risorgimento* como «revolución pasiva» y sobre el «modelo jacobino», es decir, en el marco de un análisis de la hegemonía burguesa y de su modo de funcionamiento. Este Hegel no tiene nada que ver con el teórico del autoritarismo ético a la manera de Gentile. La concepción de Hegel, que representa a una burguesía no «saturada», «es propia de un período en el que el desarrollo en extensión de la burguesía podía parecer ilimitado, y por tanto la eticidad o universalidad de esa burguesía podía ser afirmada: todo el género humano será burgués» [7]. Al igual que el joven Marx, Gramsci busca en Hegel una descripción del Estado parlamentario moderno, un instrumento filosófico para un análisis *extrafilosófico* del Estado.

Son típicas, como manifestación de esta forma de penetración política de la filosofía, las notas 47 y 48 del cuaderno 1: Hegel se convierte en el teórico de una ampliación del Esta-

---

[6] *SP*, p. 239. Y he aquí el texto de Hegel *(Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 68): «...Los orientales sólo han sabido que *uno* es libre, y el mundo griego y romano que *algunos* son libres, y nosotros que *todos* los hombres son en sí libres.»

[7] Retomado después en *M*, pp. 170-171.

do, que ha comprendido el mecanismo de la hegemonía en la sociedad civil:

La doctrina de Hegel acerca de los partidos y asociaciones como *trama «privada»* del Estado. Ella deriva históricamente de la experiencia política de la revolución francesa, y debía servir para dar un carácter más concreto al constitucionalismo. Gobierno con el consenso de los gobernados, pero con el consenso organizado, no genérico y vago, tal como se afirma en el instante de las elecciones: *el Estado posee y exige el consenso, pero también «educa» este consenso,* con las asociaciones políticas y sindicales, que son sin embargo organismos privados *que se dejan a la iniciativa de las clases dirigentes*[8].

La teorización hegeliana del Estado, y de la sociedad prepolítica y preestatal, que es la sociedad civil hegeliana[9], sugiere a Gramsci que Hegel es el primero en pensar al Estado como punto de *articulación* de las estructuras de la sociedad, como momento histórico en el cual éste, *autonomizándose,* construye nuevos aparatos de hegemonía (partidos, sindicatos, etcétera) que sustituyen al aparato de hegemonía del modo de producción precedente, o sea a la Iglesia. Como escribe Hegel en 1802, escuchando una voz que había quedado sin eco, la de Maquiavelo:

El poder del Estado, en tanto poder político, debe separarse del poder religioso y de sus derechos, y mantenerse a sí mismo[10].

A partir de este planteamiento de la cuestión, Hegel se convierte en el teórico del *Estado pleno* del modo de produc-

[8] *Ibid.*, p. 170, subrayado nuestro.

[9] En relación a la tradición del derecho natural, el concepto hegeliano de sociedad civil realiza un desplazamiento muy claro. Abandonando la primacía de lo jurídico en beneficio de una «fenomenología de lo económico», Hegel hace de la sociedad civil un campo de análisis por partida doble: sociedad de las necesidades y del trabajo (véase la relación de Hegel con Steuart y Adam Smith) y radicación del Estado en las estructuras preestatales. Esta dualidad asumirá un peso materialista totalmente distinto en Gramsci: la sociedad civil como sociedad de las «iniciativas privadas» (relaciones sociales siempre contradictorias, iniciativas económicas de clase del tipo del fordismo); será también una bisagra entre lo económico y el Estado, posibilitando, mediante la puesta en funciones de los aparatos de hegemonía, la ampliación del Estado. La decisiva transformación realizada por Gramsci está conectada con la reelaboración de la problemática del Estado, característica de la «guerra de posición», en base a la hegemonía leninista.

[10] Hegel, *La constitution de l'Allemagne,* París, Champ Libre, 1974, p. 46; este texto es particularmente interesante porque retoma el tema maquiaveliano: «El fin que se propone Maquiavelo, es decir, elevar a Italia al rango de un Estado, es desconocido por la crítica, que no ve en la obra de Maquiavelo más que una fundación de la tiranía» (páginas 136 *ss.*).

ción naciente. De ahí, dos grandes ideas programáticas de Gramsci:

1. Hegel marca el paso de un pensamiento según «las castas» a un pensamiento según *el Estado.* O mejor, para retomar una formulación hegeliana: si Maquiavelo tuvo el «instinto» del Estado, Hegel tuvo, para Gramsci, su «concepto»:

Con Hegel se comienza a pensar no según las castas y los «estados», sino según el «Estado», cuya «aristocracia» son los intelectuales... Sin esta «valorización» de los intelectuales realizada por Hegel, no es posible entender nada del idealismo moderno (históricamente hablando) y sus raíces sociales [11].

Es evidente que esto separa a Gramsci de toda concepción neohegeliana de la función de los intelectuales en el marxismo. En la medida en que «la formación ideológico-filosófica» del idealismo italiano, en su variante neohegeliana, de Spaventa a Croce, hace de los intelectuales» los árbitros y mediadores de las luchas políticas reales» [12].

2. Hegel señala todavía otro paso: el del predominio del aparato ideológico-cultural de la Iglesia al predominio de la instancia unificadora y centralizante del Estado, como Estado ético y educador. Analiza de esta forma una nueva relación entre los intelectuales y el Estado (los intelectuales como *élite,* como *clase en el poder):*

En la concepción de la ciencia política y en toda la concepción de la vida espiritual y cultural, ha tenido gran importancia la posición asignada por Hegel a los intelectuales; ella debe ser cuidadosamente estudiada [13].

Efectivamente. Contrariamente a la problemática jacobina y rousseauniana que sitúa al origen de la soberanía en el pueblo, para Hegel el pueblo «es la parte que precisamente *no sabe lo que quiere»* [14].

Saber lo que se quiere, o mejor dicho, lo que la razón quiere, «es el fruto de un conocimiento profundo que no es justamente asunto del pueblo» [15]. Por lo tanto, tal penetración y

---

[11] *I,* p. 64.
[12] Acerca de los nexos entre esta función de los intelectuales y una concepción mutilada de la dialéctica, véase *MS,* p. 220.
[13] *I,* p. 64.
[14] Hegel, *Principios de la filosofía del derecho,* Buenos Aires, Sudamericana, 1975, p. 350.
[15] *Ibid.*

conocimiento es «tarea» de una élite pensante que sirve de mediación entre el «gobierno» y el pueblo, transformando de ese modo una relación inorgánica en una relación orgánica:

Su posición implica al mismo tiempo una mediación, en común al poder gubernamental organizado, que impide que el poder del príncipe aparezca como un extremo *aislado*, y por lo tanto como mero poder arbitrario y dominador [16].

Esta mediación que une a la dominación del príncipe la dominación del «consenso», es ejercida por lo que Hegel llama la *clase universal*, es decir, esos funcionarios-burócratas que fueron el blanco de los sarcasmos de Marx. Con Hegel los intelectuales se constituyen en *capas medias*, que dependen del Estado y que ejercen una función de mediación sociopolítica entre el gobierno y el pueblo, entre la sociedad civil y el Estado, porque son los que *saben:* «Los miembros del gobierno y los funcionarios del Estado constituyen la parte principal de la *clase media*, a la que pertenece la inteligencia culta y la conciencia jurídica de la masa de un pueblo» *(sic)*. La situación de frágil equilibrio en que se encuentran, entre las instituciones ligadas al soberano y las de la sociedad civil, debe impedirles asumir «la posición aislada de una aristocracia» [17].

Se comprende mejor ahora el interés particular de Gramsci por la doble ampliación hegeliana del Estado: en la sociedad civil («trama privada» del Estado) y en la aristocracia intelectual, que designa la *matriz* común al idealismo crociano y a la sociología de las élites, es decir, al idealismo y al neopositivismo empirista. Hegel, al aislar una clase universal al lado de las clases económicas, enuncia, filosófica y especulativamente, una transformación cualitativa del funcionamiento del aparato de hegemonía. Por lo tanto, criticar a Hegel es criticar una determinada relación entre *la filosofía como sistema y la organización de la política como Estado.* Como ha demostrado Biagio De Giovanni, «la función de la ideología se define en la función del Estado político... Y el Estado, por su parte, expresa la dimensión política del problema de los intelectuales» [18].

---

[16] *Ibid.*, p. 352.

[17] *Ibid.*, p. 345.

[18] Me refiero en especial a *Hegel e il tempo storico della società borghese*, Bari, Laterza, 1973; y al prefacio al libro de Franca Papa, *Logica e Stato in Hegel*, Bari, De Donato, 1973, p. 17. En este sentido: «la teoría del dominio de la idea se define, a través de él [Hegel], como dominio del Estado y hegemonía de los intelectuales en tanto capa aislada», *ibid.*, p. 14.

La interpretación gramsciana de Hegel pasa, por lo tanto, por una relación relativamente nueva entre el hegelianismo y el marxismo. Prolonga, mediante la tarea crítica e interpretativa, la gnoseología de la política, o, para ser más explícitos, una articulación vista y reflexionada por Hegel entre la «gnoseología» y la «política», entre los intelectuales y el Estado. Como consecuencia de todo esto, la recuperación de *este* Hegel condiciona una determinada crítica de Croce.

2. Hacer la crítica de la filosofía política idealista es hacer la crítica del Estado y de una determinada *función* y *papel* de los intelectuales tradicionales en el aparato de hegemonía de la burguesía. Esta es, resumida, la idea directriz del anti-Croce, el *punto de vista* que lo rige.

En los *Quaderni del carcere*, Gramsci contrapone dos prácticas de la filosofía radicalmente distintas: la del filósofo tradicional y la del «filósofo democrático». El segundo, está «convencido de que su personalidad no se limita exclusivamente a su individualidad física, sino que es una relación social activa de modificación del ambiente cultural»[19]. Negándose a identificar *el* pensamiento con *su* propio pensamiento, subjetivamente libre, intenta llevar a cabo la unidad de la ciencia y la vida, de la teoría y la práctica; capaz de comprender las contradicciones de lo real, se entiende a sí mismo como un elemento de la contradicción, y puede, por lo tanto, practicar una *pedagogía activa,* que entiende la relación enseñante/alumno como hegemonía, como forma de una relación social a escala de la sociedad[20].

¿Qué hace en cambio el «filósofo tradicional»? Este se plantea a sí mismo como un puro especialista, como «autónomo e independiente del grupo social dominante», y esta autoposición de la filosofía no deja de tener consecuencias en el terreno ideológico-político: «...toda la filosofía idealista se puede conectar fácilmente con esta posición asumida por los intelectuales en el conjunto social»[21]. Además de las raíces gnoseológicas puestas en evidencia por Lenin, el idealismo filosófico tiene orígenes sociológicos relacionados con una determinada

---

[19] *MS,* p. 31.

[20] Esta relación entre hegemonía y pedagogía es central en la búsqueda gramsciana, y ha dado lugar a un estudio muy interesante, ya citado, al cual remito: A. Broccoli, *Antonio Gramsci e l'educazione come egemonia.*

[21] *I,* p. 16.

división del trabajo intelectual en la sociedad. Los intelectuales tradicionales viven en la disyunción entre la *representación* que ellos se hacen de su propia práctica filosófica y su *práctica real.* Esta escisión es llamada por Gramsci *utopía* social, y consiste en producir ciertos efectos políticos incontrolados e incontrolables cuando se cree estar haciendo «teoría pura». En este sentido, Croce, al igual que Einaudi, es un gran utopista,

en el sentido de que las consecuencias que dependen de las acciones de Croce son contrarias a sus «intenciones», tal cual resultan de sus actos posteriores. Croce cree hacer «ciencia pura», «historia» pura, «filosofía» pura, pero en realidad hace ideología, ofrece instrumentos prácticos de acción a determinados grupos políticos.

Y agrega:

Se puede observar... cómo Giolitti y Croce, uno en el ámbito de la política actual y el otro en el ámbito de la política cultural e intelectual, han cometido los mismos errores. Ambos no entendieron hacia dónde iba la corriente de la historia, y, prácticamente, ayudaron a eso mismo que después habrían querido evitar e intentaron combatir [22].

La alusión política es clara: después de la marcha sobre Roma, Giolitti, creyendo poder «parlamentarizar» al fascismo, declara que el gobierno Mussolini es el único que puede restablecer la paz social; y contribuye de esta forma a instaurar el «terror legal». De la misma forma que Croce, había alimentado antes de 1925 (momento en el que asume posiciones *intelectuales* antifascistas), grandes «ilusiones» acerca del fascismo como vía para el restablecimiento de un Estado legal fuerte...

Este error de Croce exige una reflexión mucho más amplia acerca de la naturaleza y los efectos políticos de un cierto idealismo en filosofía. La utopía crociana se presenta como el lugar de una doble ilusión: ilusión gnoseológica, ligada a la representación de la actividad filosófica como «actividad pensante» e ilusión sociopolítica, ligada a la carencia de una representación real del lugar del filósofo en las relaciones sociales. La profesión de filósofo, y la continuidad de la historia de la filosofía, agravan este desconocimiento, que ya había sido denunciado por Marx como el efecto de una *subdivisión ideológica* al interior de una clase. Recordemos estas palabras de *La ideología alemana:*

---

[22] *PP,* pp. 48 y 47.

A propósito de esta subdivisión ideológica en el interior de una clase, la autonomización profesional como consecuencia de la división del trabajo hace que todos consideren su profesión como la verdadera. Necesariamente se hacen ilusiones sobre la relación que liga a su profesión con la realidad, porque ello ya está condicionado por la naturaleza misma de la profesión [23].

Darle rienda suelta al corcel especulativo, creer que las categorías son el acto de un pensamiento puro, es caer en el espejismo narcisista de la consciencia de sí. Frente a esto, Gramsci, al igual que Darwin, Marx y Freud, inaugura una especie de operación de *desgarramiento* del narcisismo, capaz de suscitar «una desinversión del objeto» como «filosofía *pura*, historia *pura*», etc.

La ruptura de esta «captación amorosa del sujeto» mediante su imagen social, que tiene como nombre filosofía, hace estallar el no saber del idealismo. Si la filosofía idealista no nos dice lo que practica, lo hace porque reproduce la distinción, eternamente repetida por las sociedades de clase, entre «lo que debe hacer un intelectual y lo que debe hacer el po' tico (como si el intelectual no fuese también un político y no solamente un político... de la "intelectualidad")» [24].

La estrategia crítica de Gramsci apunta a colocar en su lugar a las raíces objetivas e institucionales de esta «resistencia» (en el sentido freudiano) de los filósofos al conocimiento de su propia práctica. Una teoría materialista de la filosofía es una teoría de su inscripción institucional en el aparato de hegemonía de una clase, inscripción que puede tener algunos efectos contradictorios cuando ese aparato está en crisis, o cuando una fracción de esa clase estructura un nuevo aparato [25].

[23] K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1970.
[24] *PP*, p. 49.
[25] Tal es la situación en Francia hoy en día, en una época en la cual el dominio del capitalismo monopolista de Estado es la forma dominante de la dominación capitalista. La burguesía monopolista no tiene ya necesidad de un aparato filosófico que se ha convertido en excesivamente *contradictorio* («ruptura hacia la izquierda» de los estudiantes y docentes), e *inadecuado* para la fase actual de dominación/dirección de clase. Resultado: los ataques políticos contra la filosofía, cada vez más amenazada (al igual que la historia, etc.) por las diferentes «reformas» en curso, la descualificación, el desempleo potencial de los estudiantes (e incluso de los docentes). Todo ello, en el momento en que la filosofía, renovándose, podría ser un elemento útil para la asimilación crítica y teórica de las diversas prácticas sociales y científicas, en el momento en que se abre una perspectiva de izquierda para todos esos desocupados potenciales en que se han convertido los filósofos... En términos gramscianos, la lucha de clases afecta a los aparatos de hegemonía, a las contradicciones «secundarias», a todo lo que sirve de «contra-

II. TEORIA DEL APARATO DE HEGEMONIA FILOSOFICO (AHF)

Producir una teoría del AHF es asegurar las condiciones para un paso al materialismo que asuma su dimensión teórica y práctica. Y no se trata de un deseo gratuito, pues la *guerra de posición* exige el conocimiento del ámbito nacional, el análisis minucioso de las diferentes fortificaciones de la clase dominante, los contrafuertes del Estado: en una palabra, incluir a los aparatos de hegemonía y a las contradicciones secundarias, extendiendo el concepto mismo de política (véase nuestra parte tercera).

Se podría quizás objetar que este propósito tan sistemático es ajeno a Gramsci, a su humanismo, a la filosofía de la praxis como unidad dialéctica de las condiciones objetivas y de la iniciativa de los hombres. Creemos que esta objeción no es válida. En realidad Gramsci realiza esto a través de análisis concretos e históricamente situados (Croce, y no las corrientes filosóficas de Francia o de Italia de 1974). Y nuestro propósito no es retomar, en todos sus detalles, la crítica a Croce, cosa que ya ha sido realizada por varios comentaristas, sino indicar un *punto de vista,* una nueva vía para una crítica que excede su ámbito histórico de origen. Consideremos, por lo tanto, la problemática del AHF en Gramsci.

La necesidad de proceder a una investigación sobre el AHF aparece ya desde el cuaderno 1, donde se individualizan en forma imperativa «las condiciones e iniciativas "necesarias" para la elaboración unitaria de una consciencia colectiva». Ya en esta época, Gramsci muestra los dos aspectos principales del AHF: la difusión de una filosofía, de una concepción general de la vida adecuada para llevar adelante la lucha contra las ideologías dominantes, y la creación de un aparato escolar con sus programas, sus métodos de enseñanza, su personal especializado *(Q 1,* 46). Estas condiciones no excluyen otras (revistas, enciclopedias, etc.), sino que constituyen la especificidad del AHF de los moderados en el *Risorgimento* y, más ampliamente, del AHF en el modo de producción capitalista. Ello debe ligarse con los numerosos apuntes sobre el carácter

---

fuerte» para una dominación de clase (que busca otros medios para perpetuarse). Resta el hecho de que en la situación actual las ilusiones antes analizadas son todavía un *obstáculo* para la toma de consciencia política de una cuestión que parte del ser social de los intelectuales, pero que no hace jamás abstracción de las *ideologías* propias de su práctica y de las clases en lucha.

educativo del Estado (problemática de la ampliación del Estado) y, sobre todo, con el concepto de «estructura ideológica de una clase dominante» que aparece en la misma época, 1930 *(Q 3,* 49). Esta estructura ideológica comprende una «organización material que apunta a mantener, a defender y a desarrollar el "frente" teórico o ideológico». El AHF forma parte, por tanto, del «conjunto formidable de trincheras y fortificaciones de la clase dominante», y, obviamente, también de la estrategia de la guerra de posición.

En otros términos, la gnoseología de la política, en tanto comprende una *tesis* sobre la estructura de las ideologías y de las superestructuras, en tanto nos remite a la problemática de la ampliación del Estado (véase nuestra primera parte), y en tanto corresponde a una nueva estrategia de la revolución (véase nuestra tercera parte), desemboca en una teoría de la inscripción de lo filosófico en las superestructuras y en su «base histórica» contradictoria. Nos encontramos así frente a la coherencia profunda de Gramsci, una coherencia que la crítica de Croce y la breve evocación de su formación filosófica sólo dejan al descubierto en parte.

«...Tendencialmente, yo más bien era crociano»[26]; así evoca Gramsci ese año de 1917, en el cual la filosofía de Croce, esa «reacción contra el "economicismo" y el mecanicismo fatalista»[27], le parece ser la premisa de un relanzamiento revolucionario del marxismo. Quince años más tarde, confesando las limitaciones de ese juicio juvenil, dirá: «...en aquel tiempo el concepto de unidad de teoría y práctica, de filosofía y política, no estaba claro para mí». Pero ahora, a la luz de ese concepto, adquirido en el transcurso de la lucha política y la reflexión teórica, es imposible escindir la filosofía de la política. Pues al mismo tiempo que Croce descubría de manera especulativa la importancia de los hechos culturales, el papel de los intelectuales en la sociedad civil y el Estado, el momento de la hegemonía, Lenin, en otro campo —no especulativo, sino realista— se opone también al economicismo en el marxismo, revalorizando «el frente cultural» y construyendo «la doctrina de la hegemonía como complemento de la teoría del Estado-fuerza»[28].

El anti-Croce de Gramsci se sitúa en esta distancia irreducible, en este *cambio de plano* en la filosofía. Pues produce

---

[26] *MS,* p. 236.
[27] *Ibid.,* p. 239.
[28] *Ibid.,* pp. 236, 240.

efecto sorprendente: reeditar para Croce la operación crítica de Marx y Engels frente a Hegel; es decir, escribir una *Ideología italiana* que apunte a desmontar toda filosofía *especulativa:* «la filosofía de Croce es una filosofía especulativa». «La oposición entre el crocismo y la filosofía de la praxis debe ser buscada en el carácter especulativo del crocismo» [29].

En una palabra, Croce representa «una especie de restauración de gran estilo de los presupuestos de la "ideología alemana"» [30], una especie de «anti-Maquiavelo». En efecto, recordemos que Gramsci dice de Maquiavelo que «ha teorizado una práctica» desde un punto de vista nuevo, que inscribe el pensamiento político «en la coyuntura» (Althusser):

> [Maquiavelo] piensa en el «que no sabe»... Y ¿quién no sabe? La clase revolucionaria de su tiempo, el «pueblo» y la «nación» italiana *(Q 4,* 8).

Frente a esta nueva forma de pensar la política, este jacobinismo precoz, la «sociología especulativa» de Croce y su antijacobinismo funcionan a partir de una *ocultación* de la política. La política encarna el momento pasional de la historia, su catarsis, un poco como el elemento «lírico» en la estética crociana. Por lo tanto «la concepción de Croce de la política-pasión excluye a los partidos, pues es impensable una "pasión" organizada y permanente» [31]. Pero pese a estar excluidos de la teoría, los partidos existen en la práctica. Más que un hombre de partido (en el sentido político del término), Croce es el líder nacional de un *partido ideológico,* es decir, construye ideologías para gobernar a los otros y se «propone la educación de las clases dirigentes» [32]. Invirtiendo el discurso gramsciano sobre Maquiavelo, se podría decir que Croce no teoriza una práctica, sino que se coloca desde el punto de vista de los que saben... Pero esta función la asume *en* la filosofía, y no solamente en el plano de las ideologías prácticas. Su historicismo constituye *a la cultura en sujeto autónomo,* reduce la historia a la de los intelectuales, «hipostasía» el momento de la hegemonía. Esto tiene un claro sentido práctico. En realidad, «construir la historia ha sido siempre un acto de fuerza y de hegemonía», pues «Hegel y el Mezzogiorno han estado siempre en

---

[29] *Ibid.,* pp. 226, 224.

[30] M. Abbate, *La filosofia di Benedetto Croce e la crisi della società italiana,* Turín, Einaudi, 1966, p. 47.

[31] Acerca de esta crítica de la «concepción romántica» (según la expresión de Umberto Cerroni) de la política-pasión, véase *M,* p. 28.

[32] *MS,* p. 301.

una relación privilegiada en los momentos más *altos* de la historia de los intelectuales, cuando se intentaron constituir y definir los momentos generales de una hegemonía. Hegel significaba el Estado como sujeto de una mediación, la historia como proceso organizado, los intelectuales como sujetos sociales de la hegemonía» [33].

Si esto es cierto y posible en base a la lectura gramsciana de Hegel, es necesario, entonces, llegar a la siguiente conclusión: no puede haber crítica real del historicismo crociano sin la producción de una teoría del aparato de hegemonía filosófico en el cual él está inscrito y que él ha traducido y unificado. De *La quistione meridionale* a los *Quaderni del carcere* la línea es la misma: Croce, como «gran intelectual», es el organizador de una hegemonía que unifica las relaciones entre los intelectuales democráticos del Mezzogiorno, los campesinos y los grandes propietarios. Pero esta «armadura flexible del bloque agrario» resulta profundamente modificada por la ampliación del Estado: la hegemonía sociopolítica se revela inseparable de los aparatos de hegemonía.

En orden de prioridad, se podría esperar una teoría del aparato escolar-universitario como momento privilegiado del funcionamiento de la hegemonía crociana. Y sin embargo, no ocurre así; por razones históricas, ligadas con el carácter de las universidades del Mezzogiorno de la época (relativamente aisladas y completamente diferentes a las universidades de masa del Mezzogiorno actual) ellas formaban, ante todo, a una «aristocracia social y política destinada a construir la estructura del Estado» [34].

Pero estas razones históricas no son las únicas. Se podría quizás esbozar una tesis: el aparato de hegemonía filosófico es *por esencia plural y compuesto*, articulado en varios apara-

[33] B. De Giovanni y A. Schiavone, «Separazione sociale e riproduzione del consenso», en *PCI, Mezzogiorno ed intellettuali*, Bari, De Donato, 1973, pp. 170 *ss*. En este trabajo encontramos un análisis muy agudo de las transformaciones características de las universidades meridionales en la actualidad: universidades de masa (y no de élite como lo eran en la época de Gramsci) en las cuales los estudiantes, a partir de su práctica social, experimentan la descualificación, el desempleo, una socialización de la consciencia que puede transformarlos en sujetos políticos. En una palabra, nos hallamos ante una situación nueva, en la cual no es posible ya una hegemonía de tipo crociano. Y de ahí la exigencia de una investigación acerca de los «modos de producción de la cultura».

[34] *Ibid.*, p. 167.

tos de hegemonía (político, cultural, escolar). Obviamente, en función del desarrollo de las fuerzas productivas, del grado de inserción de las ciencias y las técnicas en el proceso productivo, un aparato puede *predominar* (el papel del aparato escolar es hoy más importante que en 1920). Pero esto, indudablemente, no cambia el fondo de la cuestión, desde el momento en que el AHF es relacionado con una pregunta esencial: ¿en qué consiste la filosofía de una época? Si entendemos por «filosofía», no sólo la «filosofía de los filósofos», sino también la filosofía implícita en las diferentes prácticas sociales (no sólo en la práctica científica, también hay una «filosofía» de la empresa, una «filosofía» difusa en la práctica de las clases dominantes, etc.), entonces el AHF no puede ser sino plural y compuesto.

En el caso crociano, el AHF confirma las múltiples funciones de Croce en el ámbito cultural y político, según una triple articulación del aparato en político, cultural y escolar. El aparato político podría ser el más visible: ¿acaso Croce no fue ministro de Educación Nacional del último gobierno Giolitti en 1920-1921? ¿Y no tuvo posiciones políticas concretas respecto al Estado liberal y al fascismo (manifiesto de los intelectuales fascistas de 1925, etc.)? Y sin embargo, éste no es el aspecto que más le interesa a Gramsci. De la misma forma que el Estado no se reduce al gobierno, e incluye también todas las actividades teóricas y prácticas de organización de consenso, las fortificaciones de la clase dirigente están arraigadas en las *funciones políticas indirectas:* Croce hace política en y por la cultura y la filosofía, y no solamente en sus posiciones políticas. *La acción de tomar partido* en filosofía excede la toma de partido en el marco de una política organizada. A tal fin, Gramsci distingue, como ya vimos, el partido como organización práctica del partido como «ideología general», es decir, del *partido ideológico.*

En ausencia de un gran partido burgués políticamente unificado, Croce juega el papel de unificador ideológico, de *cemento* de los distintos grupos liberales [35], a los cuales ofrece una visión del mundo nacional y europeo, un determinado tipo de dirección intelectual y moral de la sociedad.

Cemento ideológico-político, en tanto erige a la cultura en sujeto autónomo, la filosofía crociana ofrece igualmente a los intelectuales «humanistas» un espejo en el cual reconocerse,

---

[35] Véase a este respecto *MS*, pp. 204-205.

identificarse, situarse en una historia italiana reinterpretada y que es *su* historia.

Ya en los límites de lo político y lo cultural, Croce liga, por lo tanto, la filosofía con la autoconsciencia de las clases dirigentes. Una autoconsciencia que no tiene nada de autocrítica. En relación a toda la tradición racionalista laica italiana del siglo XIX, de Spaventa y De Sanctis, la posición de Croce marca un paso atrás. Como demuestra Abbate, esa tradición hegeliana y laica veía en el Estado un «instrumento de acción renovadora» [36], y esta posición hace decir a Spaventa que los filósofos son los precursores de la revolución. A la inversa de toda esta corriente liberal-democrática, el historicismo crociano se inserta en una tradición distinta, en la tradición del pensamiento liberal conservador de un hegelianismo «mutilado», «reformado».

Sin embargo, sean cuales sean los límites del historicismo crociano, éste, como filosofía de un sujeto *en* y *de* la historia, ofrece «a un bloque histórico (nacional y meridional) una perspectiva de dominio teórico y político» [37]. Y es justamente esta función de bisagra de Croce, en los límites entre lo político y lo cultural, la que obliga a Gramsci a realizar un trabajo fantástico, es decir, a «"trazar" el *mapa* intelectual y moral» de Italia [38], en el cual se inscriben los *grandes movimientos* culturales, sus centros organizativos y el dispositivo infinito y complejo de revistas y periódicos que difunden. Algo así como los elementos de una teoría de la *organización* de la cultura, desde los aspectos económico-políticos (nexos entre los grupos económico-políticos, diarios, editoriales, etc.) hasta los estrictamente filosóficos (la concepción del mundo que los unifica).

En realidad, cuando se abandona la cultura-enciclopedia, duramente criticada por el joven Gramsci, la relación cultura política abarca un campo muy amplio: no debe ser ni sectaria ni dogmática, evitando además el ecumenismo ecléctico. Al distinguir *movimiento* cultural, *organización* cultural y *difusión* cultural (periódicos, libros, etc.), Gramsci reencuentra de golpe su práctica militante de los años 1920. ¿Acaso *L'Ordine Nuovo* no había propuesto una forma de *periodismo pleno* totalmente

[36] M. Abbate, *la filosofia di Benedetto Croce e la crisi della società italiana*, pp. 37 *ss.*

[37] B. De Giovanni y A. Schiavone, «Separazione sociale e riproduzione del consenso».

[38] Sobre este proyecto y el periodismo pleno, véase *I*, pp. 167 *ss.* Las notas sobre las revistas y la prensa aparecen ya desde el cuaderno 1.

inédita en la cultura política italiana? La redacción constituía un centro de elaboración cultural en la cual lectores y colaboradores tomaban parte mediante debates, era una práctica militante, una «escuela» de cultura y de propaganda socialista. Algo así como la anticipación de esa alternativa pedagógica que Gramsci esboza en el proyecto de una escuela única y activa, en la cual el trabajo intelectual y la vida, la teoría y la práctica, no estarían nunca separadas [39].

Esa relación entre movimiento cultural y organización cultural no es simple. Muchas revistas pueden dar lugar a las prácticas de «profetas desarmados». En este campo un solo criterio es valedero «...las revistas en sí mismas son estériles si no se transforman en la fuerza motriz y formadora de instituciones culturales de masa» [40]. Criterio mucho más evidente cuando se trata de la revista de un partido de vanguardia «...no es necesario creer que el partido en sí mismo constituye la "institución" cultural de masa de la revista. El partido es esencialmente político, e incluso su actividad cultural es una *actividad de política cultural»;* las «instituciones culturales», en cambio, «deben ser no sólo de "política cultural", sino también de *"técnica cultural"»* [41]. Ello presupone el conocimiento de los medios de producción cultural (retomando las ideas de Benjamin y Brecht), pero también el de los diferentes medios sociales, del público, de los creadores, y, más ampliamente, una capacidad creadora, la capacidad de influir sobre los *movimientos* culturales.

No es una novedad afirmar que esta reflexión se alimenta de una percepción particularmente aguda de la complejidad de las transformaciones culturales; son nuevas, sin embargo, las conclusiones a las que llega Gramsci, cuando nos dice que «la realización de un aparato de hegemonía... es... un hecho filosófico» *(Q 10,* II, 12).

En el aparato de hegemonía, Croce ocupa un lugar contradictorio. La transformación cultural historicista no supera jamás los fosos institucionales de la sociedad de clase: la separación entre los intelectuales y el pueblo, el desdoblamiento del fenómeno cultural (filosofía de los filósofos/filosofía espontánea; especulación/*civiltà),* la ruptura entre filosofía y política: «Una de las mayores debilidades de la filosofía inmanen-

[39] Para los textos sobre la escuela, véase la edición de escritos de Gramsci al cuidado de G. Urbani, *La formazione dell'uomo,* Roma, Riuniti, 1967.
[40] *I,* p. 172.
[41] *Ibid.,* subrayado nuestro.

tista en general consiste precisamente en no haber sabido crear una unidad ideológica entre la base y la cima, entre los "simples" y los intelectuales» [42].

La primera manifestación de esta «debilidad» se da en la cuestión escolar. La «expansividad» del historicismo liberal se ha limitado a capas muy restringidas de la población, sin llegar hasta el aparato escolar, es decir: «...las filosofías inmanentistas no intentaron construir una concepción que pudiese sustituir a la religión en la educación infantil». Fueron, también, adversas a los movimientos que querían «ir hacia el pueblo», como el caso de las universidades populares [43]. Cuando se conoce el interés de Gramsci por la cuestión escolar, su lucha por un nuevo «principio educativo», se puede medir la gravedad del reproche. Tanto más si recordamos que Croce fue ministro de Educación Nacional...

Ya en 1916, en un artículo en *Avanti!*, Gramsci denuncia el carácter de clase de la escuela italiana y de sus divisiones institucionales (una escuela para el pueblo y otra para la élite):

> La cultura es un privilegio. La escuela es un privilegio. Y nosotros no queremos que sea así. Todos los jóvenes deberían ser iguales ante la cultura [44].

En 1920, en plena lucha de los consejos de fábrica, esos organismos de autoeducación obrera y cultural, Gramsci vuelve sobre el tema de la incapacidad política de la burguesía para

---

[42] *MS*, p. 9.

[43] *Ibid.* Esta crítica es constante: véase *MS*, pp. 305 *ss.* Acerca de este punto, se puede consultar el trabajo de Hugues Portelli, *Gramsci et la question religieuse:* «El liberalismo es un fenómeno restringido a una aristocracia de intelectuales que deja a la Iglesia el control ideológico del pueblo» (p. 268). No desarrollo aquí estos aspectos, que han sido analizados ya en otros trabajos como el que comentamos; sin embargo no puedo compartir la opinión de Portelli cuando dice que «la reforma intelectual y moral no es una noción marxista» (p. 284). El hecho de que Gramsci la haya elaborado a partir de una reflexión sobre Sorel, a partir de retomar críticamente los conceptos de la Reforma y de la Ilustración, no altera el *problema de fondo.* Este concepto sustituye, en la *escritura* de los *Quaderni,* al de «revolución cultural», auténticamente *leninista,* y continúa una práctica militante de la lucha cultural, que viene desde la época de *L'Ordine Nuovo,* y que es también profundamente leninista. Este concepto atraviesa toda la reflexión sobre Bujarin y es inseparable del trabajo acerca del concepto leninista de hegemonía. El marxismo es, precisamente, este *enriquecimiento* del análisis que confronta las grandes líneas teóricas y políticas con la situación concreta de la lucha de clases (relaciones entre la reforma intelectual y moral, Estado ampliado y guerra de posición). Esta noción gramsciana nos parece, por lo tanto, profundamente marxista y, también, profundamente leninista.

[44] *SG*, p. 58.

resolver la crisis de la escuela, y muestra esto como un síntoma de la crisis de la sociedad:

El problema de la escuela es un problema técnico y es un problema político al mismo tiempo. En el Estado parlamentario-democrático el problema de la escuela es insoluble, política y técnicamente [45].

El mismo veredicto lo encontramos en los *Quaderni del carcere.* La crítica se refiere tanto a la organización del aparato escolar surgido de la reforma Gentile (prolongación de la política crociana), al agravamiento de la segregación social, como a todos los principios de la pedagogía idealista, que aísla la educación y la formación para mantener mejor a las masas en el no saber. En la antítesis de esta pedagogía idealista, pero lejos también de una pedagogía simplemente libertaria, Gramsci busca una pedagogía activa, que es sólo un aspecto de la cuestión de la hegemonía. Pues toda pedagogía es también una «autopedagogía», y el que enseña no es un «recipiente», ni un «disco»; esa pedagogía debe ser «una pedagogía de la promoción» (M. A. Manacorda).

Pero esta debilidad de los nexos eventuales entre el aparato cultural y el aparato escolar está lejos de ser una casualidad. Es típica de los intelectuales no orgánicos:

Por otra parte, la organicidad del pensamiento y la solidez cultural podrían darse únicamente si entre los intelectuales y los simples hubiese *la misma unidad que debe haber entre teoría y práctica,* es decir, si los intelectuales hubiesen sido *los intelectuales orgánicos* de esas masas [46].

El lugar de la filosofía en el aparato hegemónico, y su inscripción en algunas prácticas diferenciadas, que son el soporte de una gnoseología de la política, dependen de la política. Si el historicismo idealista es incapaz de promover una auténtica «reforma intelectual y moral» *expansiva* (= que afecte a las

---

[45] *ON,* p. 255.

[46] *MS,* p. 10, subrayado nuestro. Punto decisivo: si la reforma liberal de Croce no es una verdadera reforma, ello ocurre porque Croce es un intelectual tradicional. Sin intelectual orgánico, es decir sin *partido político* como instrumento de elaboración, de difusión, de experimentación filosófica *(ibid.,* pp. 12-13), es imposible la construcción de un «bloque intelectual-moral que haga políticamente viable un progreso intelectual de masa» *(ibid.,* p. 12). La relación intelectual/pueblo es concebida políticamente a través de la problemática del príncipe moderno, el cual tiene la tarea de crear una relación *orgánica* (es decir, no formal, no burocrática) entre los dos: «Por eso, se puede decir que los partidos son los elaboradores de las nuevas intelectualidades integrales y totalitarias, o sea, el crisol donde se unifican la teoría y la práctica» *(ibid.,* p. 15).

masas), ¿no es porque el idealismo hace de la cultura un «*sujeto autónomo*», incapaz de suscitar una psicología constructiva? El príncipe moderno, en cambio, como organizador de una «reforma intelectual y moral», hará de la cultura uno de los lugares en los cuales se realiza la unidad de la teoría y la práctica, una dimensión específica de la lucha política:

... Es necesario subrayar cómo el desarrollo político del concepto de hegemonía representa un gran *proceso filosófico* además de político-práctico, porque necesariamente entraña y supone una unidad intelectual y una ética conforme a una concepción de lo real que ha superado el sentido común [47].

No hay ninguna distancia entre la gnoseología de la política y la lucha porque la filosofía de la praxis sea una «filosofía de masa», el agente de una transformación cultural y de una crítica cultural de la *civiltà* capitalista.

Gramsci conservará de su combate juvenil una concepción justa de las relaciones entre la cultura y la política: la cultura no puede ser refutada en nombre de una política empobrecida, de la misma forma que no puede ser segregada en un campo autónomo, propio de los intelectuales, en la lucha de clases de la guerra de posición. La filosofía tiene un papel central en la construcción de una nueva relación entre la política y la cultura: el de *soporte* de una transformación cultural que socave los contrafuertes, las trincheras, las reservas organizativas de la clase dominante y del Estado. Al poner la crisis a un determinado tipo de *civiltà* en beneficio de otro, al realizar esa famosa *hegemonía en dos frentes*, que es una constante del pensamiento gramsciano, ella evita las trampas simultáneas del populismo (que privilegia únicamente al frente de la *civiltà*), y del elitismo (que lucha solamente con las corrientes científicas y culturales más avanzadas).

En este sentido, la filosofía marxista es una intervención, pero no exclusivamente en el campo de las ciencias: es una gnoseología de la política, que tiene en su relación con un concepto *materialista* de la cultura uno de sus puntos de aplicación. De otro modo, la «cultura» es aquello que la nación persiste en considerar como su bien inalienable cuando ya no tiene nada más; la cultura es aquello que subsiste todavía cuando el hambre condena a la mitad de un pueblo a la inanición, cuando «la explotación adquiere proporciones inauditas» (Brecht).

[47] *Ibid.*, p. 13.

En una palabra, con Gramsci cambia la *forma misma de la teoría marxista,* sus nexos con la política y la cultura. La gnoseología de la política, por lo tanto, es inseparable de una ampliación de *la práctica* política, que tome en consideración las condiciones específicas de la «guerra de posición», las condiciones del paso al socialismo en Occidente.

El hecho de que tal práctica política, en tanto práctica de clase y de masa propia del príncipe moderno, presuponga una nueva relación (no voluntarista, no instrumental) entre economía y política, y una asunción de las contradicciones que atraviesan los aparatos de hegemonía, sería suficiente ya para subrayar que *la ampliación de la política es condición de la ampliación del Estado* y no viceversa. En ese sentido, el marxismo de Gramsci, como marxismo global, capaz de convertirse en «una *civiltà* total», rompe con toda concepción puramente «estatalista» (y superestructural) de la política, que no es más que la inversión de una interpretación economicista del marxismo y de la relación Estado/sociedad. Instituir un nexo privilegiado entre filosofía y política significa, en cambio, definir las condiciones de una transformación cultural de masa, que afecta concretamente a las relaciones de las masas con sus *modos de vida* (trabajo, sexualidad, educación, cultura, etc.). En este sentido, el camino recorrido por Gramsci, de la sociedad civil al Estado, toma en cuenta las transformaciones históricas introducidas por el Estado monopolista, por su modo de intervención en la economía y, sobre todo, por su penetración en el campo ideológico-cultural.

La teoría del aparato de hegemonía filosófico, del aparato de hegemonía filosófico-cultural (donde filosofía significa también la concepción del mundo propia de los «no filósofos», de las masas), el análisis de sus contradicciones, coincide con la exigencia gramsciana de una fundamentación materialista de la política, con la búsqueda apasionada de una equivalencia transformacional entre la teoría del Estado y la teoría de la filosofía, que es característica de la fase histórica de transición al socialismo. Gramsci entiende que deben unirse más estrechamente la estrategia teórica y la estrategia política, al definir así las tareas históricas del movimiento obrero: «En la fase de la lucha por la hegemonía se desarrolla la ciencia de la política, en la fase estatal deben desarrollarse todas las superestructuras, a riesgo de la disolución del Estado» *(Q 4,* 46).

No tiene fin la lucha por la hegemonía en la sociedad y en el Estado, la lucha siempre nueva y siempre abierta del pue-

blo. En el «mundo grande y terrible» que se «rodea de una inmensa muralla de espacio y de tiempo, contra la cual nuestra cabeza golpea sin resultado»[48], Gramsci no ha elegido la forma de guerra que hubiera deseado. Al igual que Rosa Luxemburgo, él podría haber escrito: «Espero morir en mi puesto: en las barricadas o en un calabozo»[49]; y así ocurrió, después del «*biennio rosso*», después del huracán histórico del fascismo y de la lucha política, en el más terrible de los «calabozos». Pero en la cárcel Gramsci continúa el mismo combate. El intelectual y el militante, el filósofo y el político desafían al orden fascista que quería «impedir que ese cerebro funcionara». Allí, él reelabora los elementos teóricos y prácticos de una nueva estrategia, que incluye las contradicciones de los países capitalistas avanzados y de su Estado, para hacer de la política una *ciencia total.* Su larga lucha está, toda ella, resumida en esta pequeña frase, en este optimismo de la voluntad:

> Nosotros trabajamos para que el proletariado sea la clase dirigente de una sociedad italiana renovada[50].

Será ese mismo proletariado el que deberá extraer sus conclusiones, en la Italia de 1968-1969 y en otras partes...

Y he aquí algunos testimonios de obreros italianos acerca de la experiencia de los «consejos», como base de una nueva estructura unitaria posible de los sindicatos, como nueva manera de «hacer política», en los que todavía sentimos los ecos de la voz de Gramsci.

> Para cambiar verdaderamente las condiciones en la fábrica no bastan las reivindicaciones, se necesita una preparación cultural: queremos cambiar el sistema de producción.
>
> Hemos reconstruido una relación de conocimiento entre la fábrica y la ciencia.
>
> El obrero ha conquistado mayor libertad y mayor poder.
>
> Ha cambiado la forma de pensar dentro de la fábrica.
>
> Hemos conquistado la consciencia de nuestra fuerza[51].

París, octubre de 1974.

[48] *Duemila pagine di Gramsci,* II, p. 49, carta a Giulia Schucht, 14 de julio de 1924.

[49] R. Luxemburgo, carta a Sonia Liebknecht, 2 de mayo de 1917.

[50] *CPC,* p. 353.

[51] Estos testimonios están extraídos de la encuesta dirigida por Fabrizio d'Agostini y publicada originariamente en *Rinascita,* febrero-junio de 1973. Actualmente en *La condizione operaia e i consigli di fabbrica,* Roma, Riuniti, 1974; este libro incluye también un excelente prefacio de Bruno Trentin acerca de la experiencia de los consejos y sus relaciones con los sindicatos en la Italia actual.

ALTHUSSER, L.—*La revolución teórica de Marx.*

ALTHUSSER, L.—*La filosofía como arma de la revolución.*

ALTHUSSER, L.—*Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis.*

ALTHUSSER, L.—*Seis iniciativas comunistas.*

ALTHUSSER, L., y BALIBAR, E.—*Para leer «El capital».*

BALIBAR, E.—*Sobre la dictadura del proletariado.*

BETTELHEIM, CH.—*Las luchas de clases en la URSS. Primer período, 1917-1923.*

BUJARIN, N.—*Teoría del materialismo histórico.* (Prólogo de A. Zanardo y dos comentarios críticos de A. Gramsci y G. Lukács.)

BUJARIN, N.; STALIN, J.; TROTSKI, L., y ZINOVIEV, G.—*El gran debate (1924-1926).* 2 vols. (Selección y presentación de G. Procacci.)

CLAUDÍN, F.—*Eurocomunismo y socialismo.*

COHEN, S.—*Bujarin y la revolución bolchevique.*

DEBRAY, R.—*La crítica de las armas, 1.*

DEBRAY, R.—*Las pruebas de fuego. La crítica de las armas, 2.*

GRAMSCI, A.—*Antología.* (Selección, traducción y notas de M. Sacristán.)

MACCIOCCHI, M. A.—*Gramsci y la revolución de Occidente.*

MILIBAND, R.—*El Estado en la sociedad capitalista.*

MOORE, S.—*Crítica de la democracia capitalista.*

PIZZORNO, A., y otros.—*Gramsci y las ciencias sociales.*

PORTELLI, H.—*Gramsci y el bloque histórico.*

POULANTZAS, N.—*Poder político y clases sociales en el Estado capitalista.*

POULANTZAS, N.—*Fascismo y dictadura.*

POULANTZAS, N.—*La crisis de las dictaduras: Grecia, Portugal, España.*

POULANTZAS, N.—*Las clases sociales en el capitalismo actual.*

SWEEZY, P. M., y BETTELHEIM, CH.—*Algunos problemas actuales del socialismo.*